محاكمة اليهودى المارق

و مقالات أخرى

عبد الرشيد الصادق محمودى



المجلس الأعلى للثقافة

محاكمة اليهودى المارق

ومقالات أخرى

عبد الرشيد الصادق محمودى



المجلس الأعلى للثقافة

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

محمودى ، عبد الرشيد الصادق
محاكمة اليهودى المارق ومقالات أخرى/ عبد الرشيد الصادق محمودى؛
القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٩
١٣٢ ص ، ٢٤ سم
١ – المقالات العربية – مصر
٢ – اليهود
٨١٤,٩

رقم الإيداع ١٣٠٠٠ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولى : I.S.B.N - 978- 977 - 479 - 431 - 2
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت: ٢٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٢٧٣٥٨٠٨٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo
Tel. : 27352396 **Fax :** 27358084.

المحتويات

تصدير

يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات التى كتبت فى موضوعات وأوقات مختلفة خلال فترة طويلة بدأت فى السبعينيات من القرن الماضى، وليس هناك ما يؤلف بينها من حيث المضمون سوى أن الموضوعات التى تتناولها فلسفية أو تقترب من الفلسفة.

ونظرا إلى أن جميع المقالات (باستثناء واحدة) نشرت من قبل، فإنى أقدمها هنا على حالها – مرتبة حسب تاريخ نشرها– مع العلم بأن عددًا منها أصبح فى حاجة إلى التعديل أو الاستكمال. يصدق هذا بصفة بخاصة على مقالة "على شاطئ الفكر" التى كتبت تعليقا على كتاب الدكتور حسن حنفى عن التراث والتجديد (١٩٨٠)، وينبغى إعادة النظر فيها على ضوء ما نشره منذ ذلك التاريخ من أعمال كثيرة تطبيقا لمنهجه. ولكنى لا أستطيع الآن أداء هذه المهمة، وأرجو أن أفعل ذلك فى المستقبل.

وهناك مقالتان هما "لم الفلسفة؟" و"الفلسفة والواقع" كتبتهما تعليقا على كتاب الدكتور عبد الغفار مكاوى "لم الفلسفة" (١٩٨١)، ولم تقتصرا على المراجعة بالمعنى الدقيق للكلمة. فقد حفزتنى قراءة الكتاب إلى أن أحاول (وخاصة فى المقالة الثانية التى لم يسبق نشرها) طرح رأى مخالف لرأيه فى طبيعة الفلسفة وعلاقتها بالواقع. وكانت هذه المحاولة تقتضى النظر فى مشكلة أو معضلة يمكن أن تصاغ كما يلى: كيف يمكن للفلسفة – وهى نشاط يفترض فيه أن يكون نظريا وليس تجريبيا مثل العلوم الطبيعية والاجتماعية – أن يتناول الطبيعة والتاريخ والإنسان؟ والإجابة التى قدمتها فى هذا الصدد ليست – بالقياس إلى ضخامة الموضوع – إلا محاولة متواضعة ومؤقتة، وهى بدورها فى حاجة إلى استكمال واستيفاء.

وأود أن أتوقف عند مقالتين (هما "الثقافة العربية في مواجهة الغرب" و"ساحة التشابك والنزاع") تتناولان موضوع العلاقات بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية. فالموضوع جدير بالمتابعة نظرا إلى أهميته الراهنة، بالإضافة إلى غزارة الكتابات التى عالجته في تخصصات متعددة، بما فى ذلك الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا). غير أننى ما زالت أعتقد أن الرأى الذى توصلت إليه – وهو أن العلاقة القائمة بين ثقافتنا العربية الإسلامية وبين الثقافة الغربية هى علاقة تشابك واشتباك – ما زال قادرًا على المنافسة على أقل تقدير. وما زلت أعتقد أنه أقرب إلى الحقيقة من رأى طه حسين فى وجود وفاق أساسى بين الثقافتين بحيث تندرجان فى إطار ثقافة واحدة هى ثقافة البحر المتوسط، ومن رأى محمود محمد شاكر فى انغلاق كل من الثقافتين إحداهما دون الأخرى إلا ما كان بينهما من تصادم عبر القرون. وعندما أتحدث عن التشابك والاشتباك فإننى أريد أن أقول إن هناك علاقات وثيقة لا انفصام لها بين الثقافتين أو بين العالمين مع وجود اشتباك بمعنى النزاع. وقد شبهت هذه العلاقة أو هذه العلاقات المعقدة بفكرة الدائرتين المتقاطعتين، بدلاً من نموذج الدائرة الواحدة (كما هو الحال عند طه حسين) أو الدائرتين المنفصلتين تمامًا والمتضاربتين أبدا (كما هو الحال عند شاكر).

ولكن معظم الناس يميلون إلى السهولة والتبسيط، ويجدون صعوبة فى استيعاب فكرة الدائرتين المتقاطعتين على ما فيها من تعقيد. ففكرة التقاطع كما ترد فى هذا السياق ليست هندسية بحتة، بل إنها تنطوى على بعد دينامیکی أو ديالكتيكى أيضًا. والتقاطع هنا يخلو من الثبات والاستقرار. وهو إن كان يعنى وجود جسور أو عناصر مشتركة بين الثقافتين، فإنه يعنى أيضًا حركة من المد والجزر والشد والجذب على صعيد الفكر، ناهيك عن النزاع على الصعيد الجغرافى السياسى فيما يتعلق بالمصالح ومناطق النفوذ. والعلاقة بيننا وبين الغرب ليست "صافى يا لبن" كما يظن البعض، وليست شرًا صرفًا وحربًا شاملة كما يرى البعض الآخر.

وقد يبدو أحيانًا أن الآراء التى أبديها فى هذا الموضوع هى من قبيل الحقائق الواضحة بالنسبة لمن اطلع على تاريخ العلاقات بين شمال البحر المتوسط وجنوبه. ولكن ما أسهل أن تغيب هذه الحقائق حتى عن العارفين. ألم تغب عن طه حسين ومحمود محمد شاكر رغم علمهما بالتاريخ؟ ويبدو إذن أن كلا الطرفين يحاول أن يكتب التاريخ وفقًا لأمانيه وأحلامه (فى حالة طه حسين) أو لكوابيسه (فى حالة شاكر) أو انتهازيته وولعه بالتحريض (فى حالة صمويل هنتنجتون). بل لقد قرأت مؤخرًا مقالة عن حوار جرى بين الأستاذ الجزائرى مصطفى شريف والفيلسوف الفرنسى اليهودى جاك دريدا؛ وجاء فى النقاش أن من الضرورى النظر إلى الإسلام والغرب "باعتبارهما شاطئين فى [كذا!] البحر المتوسط بمعنى أنهما ينتميان إلى الدائرة الجغرافية والدينية والثقافية عينها"[1]. وأيا من كان صاحب هذا الرأى – فالمقالة لا توضح هل هو الأستاذ الجزائرى أم الفيلسوف الفرنسى – فإن من الواضح أن الاعتراض على النظرية الصراعية بين شاطئى البحر المتوسط ينتهى دون تردد إلى الارتماء فى أحضان فكرة الدائرة الواحدة – التى هى فكرة طه حسين وبول فاليرى أساسًا، وإن لم يستخدما تشبيه الدائرة. وليس من الغريب إذن أن تغيب الحقائق الواضحة لأن التفكير السائد يدور حول محورين متعارضين: إما هذا وإما ذاك.

وقد أصبح النقاش حول هذا الموضوع "موضة" شديدة الرواج فى هذه الأيام – فما أكثر المقالات التى تدبج والندوات والمؤتمرات التى تعقد وما أسهل لوك الكلام و"التنظير" عن الحوار أو الصراع. وهناك من يروج فى الغرب لنظرية الصراع لأسباب معروفة، ومن يروج لنظرية التوافق والحوار – لأسباب معروفة أيضًا. وهو ما ينبهنا إلى أن للمصالح دورًا مهمًا تؤديه فى هذا النقاش، وإلى أن وجود المصالح على نحو مكشوف أو مستتر يعنى بالضرورة أن الأمور ليست صافية كاللبن، وأن هناك نزاعات يراد تسويتها أو الوصول إلى حل وسط فيها أو التمويه على أحد طرفى الحوار (النزاع) وسلبه حقوقه.

---

(١) انظر أحمد مغربى، "الجزائرى مصطفى شريف محاورًا مفكر ما بعد الحداثة"، الحياة، ٢٠٠٨/١١/١٦.

يضاف إلى ذلك أن الحوار ينبغي – لكي يكون مثمرا وألا يكون وسيلة للخداع والتمويه – أن يرتكز على نوع من توازن القوى، وإلا كان مضيعة للوقت أو مقدمة لتوقيع عقد من عقود الإذعان. فإذا أردت أن تذهب إلى المائدة، لا تنس أن يكون لديك سلاح من نوع أو آخر تستخدمه إذا اقتضى الأمر أو تلوح باستخدامه على أقل تقدير. فقد يكون التلويح بالقوة أبلغ وأجدى من اللجوء إليها. وينبغي – بعبارة أخرى – أن تكون لديك "أوراق للعب".

وأقول "من نوع أو آخر" لأن للقوة أشكالاً متعددة، فهي قد تكون اقتصادية أو سياسية، بل وربما كانت ثقافية أو معنوية. ومن الأسلحة "المعنوية" ما يمكن تسميته "إرادة القوة" أو الرغبة في النهضة. فالعرب على سبيل المثال لا يفتقرون إلى القوة، ولكنهم لأسباب لا نريد الدخول فيها لا يريدون استخدام قوتهم من أجل النهوض. ولما كان الإسرائيليون يمتلكون من أسباب القوة الكثير ولا تعوزهم الرغبة في استخدامها لأوهى الأسباب، فإنهم يدعون إلى السلم ويلحون على ضرورة التفاوض والتحاور شريطة أن تستمر المحادثات إلى الأبد وأن يستمر الاستيطان والتهام الأراضي والهدم والتجويع، أو أن تنتهي إلى توقيع الطرف الآخر على عقد الإذعان.

ولا بد في النهاية أن أعتذر عن جوانب القصور في هذه المقالات، ولكنني سأسعد إذا رأى بعض القراء أنني فتحت فيها بابًا للبحث أو قطعت جزءًا من الشوط اللازم.

ع. ص. م.

القاهرة، نوفمبر ٢٠٠٨

التصورات الهندسية فى الفن الإسلامي(*)

كثيرة هى الكتب التى تدرس الفن الإسلامى دراسة تاريخية استعراضية. من هنا كان كتاب التصورات الهندسية فى الفن الإسلامى كتابًا غير مألوف؛ فهو يحاول بالأحرى أن يحلل أساليب ذلك الفن ليكتشف عناصر وحدته ومقوماته الجمالية وإمكاناته الإبداعية.

والكتاب يتخذ نقطة بدايته من ملاحظة عادية، وهى أن الفن الإسلامى يتسم بالوحدة فى شتى أشكاله ومواده وأساليبه وفى امتداده الجغرافى من الصين شرقًا إلى الأندلس غربًا، وأن هذه الوحدة مستمدة من تطبيق الهندسة على المشكلات الفنية.

وعلى أساس هذه الملاحظة يثير الكتاب سؤالين رئيسيين. أولاً: ما هى على وجه التحديد مقومات الوحدة فى الفن الإسلامى؟ بأى معنى من المعانى يرتكز هذا الفن على الهندسة؟ وثانيًا: كيف يمكن لفن بمثل تلك الوحدة وبمثل ذلك الأساس المجرد أن يتيح لممارسيه فرص الإبداع والأصالة؟

وعلى الرغم من أن المشكلتين مترابطتان، فإن المشكلة الثانية تفرض نفسها بدرجة أكبر من الإلحاح، ذلك أن قيمنا الفنية فى عالم اليوم تستبعد احتمال الأصالة فى الفن الإسلامى مقدمًا ودون بحث. فالفن كما نعرفه اليوم يميل إلى تمثيل الأشياء أو تصويرها على نحو أو آخر. وهو إذا اتجه إلى التجريد ظل يتضمن بعض الإشارات المباشرة وغير المباشرة إلى الواقع كما نعرفه أو على الأقل إلى هموم الفنان وشواغله. أضف إلى ذلك أننا نكاد نسلم تسليمًا بأن الأصالة مرتبطة على

(*) نشرت فى الدوحة، مايو ١٩٧٧، ص ١٣٤- ١٣٦. وهى تعليق على كتاب عصام السعيد وأفسى بارمان: Issam El-Said and Avse Parman, Geometric Concepts in Islamic Art (London 1976)

نحو وثيق بالتفرد، إن لم تكن مرتبطة بالثورة على التقاليد والتمرد. فكيف يمكن للفن الإسلامى أن يتيح لممارسيه فرص الأصالة وقد أخضعهم للغة موحدة قائمة على التجريد الهندسى؟ كيف يمكن لقوانين الهندسة الصارمة أن تتفق وضرورة التعبير عن الذات الإنسانية؟ كيف يمكن للفنان أن يكون مبدعًا إذا كان قد ارتضى لنفسه منزلة الحرفى: يقنع بأن يبقى مجهولاً حتى ولو ترك توقيعه على ما أنتج؟

إن أصالة الكتاب الذى نحن بصدده ترجع إلى أنه قد تصدى لمشكلتين أساسيتين فى دراسة الفن الإسلامى. وهو أصيل أيضًا لأنه يضع للمشكلتين حلاً واحدًا. نحن إذن بإزاء نظرية بسيطة بديعة فى بساطتها لأن اقتصادها دليل على ما تنطوى عليه من طاقة تفسيرية ضخمة.

وترى النظرية أن الهندسة التى يرتكز عليها الفن الإسلامى هندسة كيفية وليست كمية، وأنها ترتكز على الدائرة. هى هندسة قد وجدت قبل اكتشاف القياس عن طريق وحدات رقمية دقيقة واستخدام هذه الوحدات فى تنظيم الفراغ وتشكيله على نحو متناسب. ولقد استخدم الإنسان فى تلك الهندسة وسائل بسيطة مثل طريقة الحبل المشدود. ونحن نجد مثالاً على هذه الطريقة فى مصر القديمة عندما استغل الوتد والحبل ليقوما بدور الفرجار فى تخطيط مواقع البناء بداية من الدائرة. على أننا نستطيع أن نلاحظ حتى اليوم كيف يلعب الفرجار والمسطرة دورًا رئيسيًا فى بعض الحرف الإسلامية التقليدية مثل تطعيم الخشب وتشكيل المعادن والتصميمات الخزفية.

لقد وجد الفن الإسلامى فى تلك الهندسة العريقة إمكانات تشكيلية ضخمة. فمن الدائرة يمكن توليد أى شكل مضلع منتظم إذا قسم المحيط إلى هذه القطاعات المتساوية، وإذا وصلت النقاط بالخطوط المستقيمة. ومن هذه المضلعات الأساسية يمكن تكوين مركبات نجمية. وبفضل تكرار وتنويع المضلعات ونجومها يستطيع الفنان أن يشكل أنماطًا هندسية يسودها التناسب والانسجام.

على أن برهان هذه النظرية فى تفسير الأنماط الهندسية فى الفن الإسلامى ليس مستمدًا من أية شواهد تاريخية. صحيح أن المؤلفين يوجهان بعض الإشارات إلى التاريخ القديم وإلى التقاليد الحرفية كما توجد الآن فى العالم الإسلامى. لكن هذه الإشارات لا تلعب في واقع الأمر سوى دور ثانوى. إنما يقع عبء البرهان على التحليلات الهندسية التى يقدمها المؤلفان لإبراز أنواع الأشكال المضلعة الكافية فى الدائرة ولتوضيح إمكاناتها التشكيلية؛ كما يقع على ما يسوقه المؤلفان من أمثلة منوعة من الفن الإسلامى باعتبارها تحقيقًا لتلك الإمكانات. فإذا استطاع القارئ أن يتابع المؤلفين عبر هذه التحليلات، استطاع أن يرى كيف ترتد الأعمال الفنية العديدة المعقدة إلى عدد قليل من المضلعات القائمة على الدائرة، مثل المربع والمخمس والمسدس؛ واستطاع بالتالى أن يدرك مقومات الوحدة فى الفن الإسلامى على نحو واضح دقيق. وإذا كان قد أدرك هذه الوحدة، فلقد أدرك أيضًا كيف يتيح المنهج الهندسى فى الفن مجالاً للإبداع. فالعمل الفنى فى هذه الحالة يخضع من حيث التنفيذ والطابع الجمالى للنظام، ولكن الفنان يتمتع أيضًا بحرية الاختيار: اختيار الوحدة الأساسية للتشكيل، واختيار التنويعات. أو أن الأمر قد يبسط على النحو التالى: إن الفنان الذى يمارس هذا النوع من الهندسة الكيفية لا يفرض على الفراغ أساليب كمية مجردة، إنما يقوم باستكشافه واستخراج إمكاناته غير المتناهية. والفنان إذ يبدأ من الدائرة وينصرف إلى استغلال ما تتيحه من مضلعات يقوم برحلة خيالية فى الفراغ. صحيح أنه يخضع للقوانين الهندسية وللنظام الناتج عنها، ولكنه لا يفتأ يدهش ويدهشنا باكتشاف الإمكانات المتجددة للتنويع والتناسب.

وبناء على هذا يمكن القول إن الفن الإسلامى فى مراحل تخلفه أو انحطاطه قد توقف عن البحث فى إمكانات الفراغ واقتصر على نسخ الأنماط القديمة. فى تلك المراحل فقد الفنان القدرة على الاستكشاف وحرية الاختيار وإيجابية التشكيل. ولقد يمكن القول أيضًا إن الفنان فى عصور الازدهار قد خبر قوانين الهندسة وعانى ما تفرضه من قيود، واستطاع من خلال تلك الخبرة والمعاناة أن يبدع. أما الفنان فى عصور التخلف – وهو الفنان الناسخ – فقد تنازل عن حريته عندما فقد الوعى بالقوانين الأساسية وبحدود مادته وصار عبدًا لما أنجز أسلافه. وهو لم يرحل ولم يتأمل، وإنما قنع بتقليد نتائج الأسفار الماضية.

لقد قلت فيما تقدم إن النظرية التى يقدمها كتاب التصورات الهندسية فى الفن الإسلامى تنطوى على طاقة تفسيرية ضخمة. لكن ينبغى أن أضيف هنا أن هذه الطاقة – فيما يبدو لى – لم تستغل على خير وجه. يتضح هذا من ناحيتين. أولاً: الكتاب كما أسلفت غنى بتحليلاته الهندسية وبأمثلته التوضيحية. لكن النص – فى مقابل ذلك – يتسم بالشح والغموض. ويكفى أن أشير فى هذا الصدد إلى فقرة بعنوان "الإبداع الفنى والمنهج الفنى فى التصميم". من الواضح أن هذه الفقرة ذات أهمية استراتيجية ضخمة فى تخطيط الكتاب. فهى تأتى عقب الجزء الأساسى من التحليل الهندسى لتستخلص النتائج ولتصوغها فى صورة نهائية، وخاصة فيما يتعلق بإمكانات الإبداع التى يتيحها المنهج الهندسى. لكن هذه الفقرة الرئيسية تفشل فى أداء مهمتها على نحو لافت للنظر. فهى فضلاً عن إيجازها الشديد تحوم حول معانيها المقصودة ولا تواجهها، أضف إلى ذلك أنها ركيكة الأسلوب ملتوية العبارة.

على أن النظرية تبدد طاقتها التفسيرية من ناحية أخرى عندما تسرف فى الطموح وتحاول توسيع نطاقها بحيث يشمل – إلى جانب التصميم والمعمار – الخط والعروض والموسيقى والفنون التطبيقية. والواقع أن وجاهة النظرية تتضاءل بتزايد تعميمها. فهى تحقق أقصى درجة من الإقناع عندما تقتصر على التصميم والعمارة، ثم تبدأ الشكوك عندما يأتى دور الكلام عن الخط، فإذا ما جئنا إلى العروض والموسيقى بدا لنا أن النظرية قد فقدت حيويتها تمامًا. صحيح أن المؤلفين قد وجدا فى العروض والموسيقى الإسلامية ما يشبه فكرة الدائرة الأساسية، لكن الأمر فى هذه الحالة لا يعدو التشبيه، والتشبيه فى حد ذاته لا يكفى مبدأ للتفسير. ويخيل إلى أن النظرية تستطيع أن تحقق إمكاناتها التفسيرية إذا هى انصرفت عن التوسع إلى التعمق والتنقيح. وهى تفعل ذلك إذا عادت فنظرت إلى التاريخ ودرست تطور المنهج الهندسى فى التشكيل، وكيف تحول من المغامرة إلى التقليد. ومن يدرى: فقد تبين هذه الدراسة أن الوحدة الهندسية التى تميز الفن الإسلامى قد سمحت بتعدد المدارس أو الحركات أو المراحل، فلقد تكون هناك أساليب شتى فى استغلال الدائرة وما تتيحه من مضلعات. وقد تبين الدراسة على نحو صريح محدد كيف كان الفن المجرد وسيلة للتعبير عن الذات الإسلامية فى تاريخها الواقعى، فلقد نكتشف فى نطاق هذه الظاهرة الفنية المجردة ذاتها أصداء لما جرى فى ذلك التاريخ.

على شاطئ الفكر(*)

تسود حياتنا الثقافية فى الوقت الحاضر بعض الظواهر التــى لا يمكــن أن توصف إلا بأنها أعراض للإفلاس والعقم. من هذه الظواهر ما نشهده من انــشغال كثير من المثقفين بأسئلة من قبيل ما يلى: كيف يمكن لأدبنا أن يصبح أدبًا عالميًــا؟ ما هى الصورة المثلى التى ينبغى أن تكون عليها ثقافتنا؟ كيف نختار بين الأصــالة والمعاصرة؟ هل ينبغى أن نتمسك بتراثنا القــديم أم أن نلحــق بركــب الحــضارة الأوروبية؟ وكل تلك الأسئلة هى فى الواقع طرق مختلفة من الانشغال بموضــوع الذاتية الثقافية: من نحن أو كيف ينبغى أن نكون بإزاء الآخرين (وخاصة أوروبا)؟ وهو سؤال مشروع لولا أنه يناقش فى كثير من الأحيان بطريقــة مجــردة ومــن منطلقات حزبية محضة إذ ينصب الجهد عندئذ على تأييد حل من بين بضعة حلول ممكنة من الوجهة المنطقية وهى: العودة إلى التراث؛ الاتجاه نحو التراث الإنسانى (الأوروبى) المعاصر؛ التوفيق بين التراثين؛ نقد التراثين معًا أو مــا أســماه أحــد الكتّاب بالنقد المزدوج (انظر عبد الكبير الخطابى، النقد المزدوج). ومن ثم يكتسب النقاش طابع المناظرة أو المساجلة، ويطول فى بعض الأحيان ويفصل فيه القــول، فتصدر البيانات وتوضع البرامج والخطط الثقافية. وننسى فى ضجيج المعركــة أن ما يقال ويكتب فى هذه المناظرات ليس من الإنتاج الثقافى فى شــيء (حتــى لــو استغرق مجلدات)، اللهم على سبيل التقديم والتمهيد.

(*) نشرت أولاً على حلقتين فى الأهرام الدولى تحت عنوان "قضية الأصالة بــين الجــدل والإنتــاج"، ٢٠ ديسمبر ١٩٨٤ و٢٧ ديسمبر ١٩٨٤ ثم نشرت كاملة تحت عنوان "تساؤلات حول شخصيتنا الثقافيــة" فى القاهرة، ١٢ مارس ١٩٨٥.

نحن ننسى إذن أن تحديد ذاتيتنا الثقافية يقتضى منا أن نبذل جهودا حقيقية هى فى جانب منها اكتشاف (أو إعادة اكتشاف)، وهى فى جانب منها صنع (أو تشكيل أو تجديد) لها، وأن هذه الجهود بجانبيها ينبغى أن تقوم على مناهج محددة في البحث والتفكير وأن تؤدى إلى إضافات حقيقية فى مجالات الإنتاج الثقافى المعروفة.

إن مشكلة الذاتية الثقافية لم تولد اليوم أو فى الأمس القريب. فالجيل الذى كان يمثله طه حسين وأحمد أمين ومصطفى صادق الرافعى وسلامة موسى قد واجه المشكلة فى صورة تتعلق بعصره وبمهامه، لكن ذلك الجيل لم يحجم عن التفكير والإنتاج. لقد كانت هناك معارك عنيفة حامية الوطيس، لكن الجدل الحقيقى لم يكن يدور على ما سمى بالمعارك الأدبية، وإنما كان يدور على ساحة عريضة شملت أو مست كل أنواع الإنتاج الثقافي، وتمخضت عن مؤلفات تأسست بفضلها علوم ومباحث ورسخت قيم فكرية وسياسية وجمالية وفُتِحَت آفاق من الوعى.

وليس أدل على خصوبة المعركة فى بعدها هذا من أن دعاة التجديد والانفتاح على الثقافة الغربية لم يكتفوا بتوجيه أنظارهم وأسماعهم إلى ما يجرى فيما وراء البحر، وإنما كانوا فى كثير من الحالات روادًا فى مجال الدراسات العربية والإسلامية، ومن ثم كانت مراجعة شاملة للتراث ومحاولة لإحيائه وتنبيه إلى قيمه، وبفضل جهودهم دخلت جوانب هامة من التراث فى حيز الوعى المعاصر وأصبحت من جديد موضوعًا للفكر والبحث. وليس من قبيل المصادفة أن دعاة التجديد قد عنوا بالتأريخ للإسلام وبكتابة سير الشخصيات الإسلامية الكبرى، فلقد أرادوا من بين ما أرادوا أن يكتشفوا ما ينطوى عليه ذلك التاريخ من قيم خلقية وسياسية ومعان روحية جديرة بأن تساهم فى التراث الإنسانى وتثريه.

وليس من الممكن أن نغفل ما تميز به أعلام ذلك الجيل من صلابة الشخصية وتكاملها. فقلد اكتشف كل منهم طريقته الخاصة فى التوفيق بين الشرق والغرب. واستطاع بعضهم أن يجمع بين الثقافتين فى إطار شخصية واحدة سعيدة بأعبائها، واستطاع قليل منهم أن يجعلوا من مواقفهم المتميزة بللورات تنعكس فيها

مواقف الأطراف الأخرى، وتمكن جميعهم بدرجات متفاوتة من تطويع اللغة العربية لخوض مغامرات الفكر ومن تجديد أمجادها. كان بعضهم مفتونا بالغرب أيما افتتان، لكن لم يكن من بينهم من يسحقه شعور بالنقص إزاء ما تنتجه أوروبا. ورغم أن بعضهم كان يود لو أحاط بكل هذا الإنتاج، فإن أيا منهم لم يكن يصرف طاقته فى تتبع "الموضات" واللحاق "بآخر الصيحات". ذلك أن الإحاطة التى كانوا يبتغونها كانت أقرب إلى رغبة العقل المتوثب فى امتلاك عالم المعرفة امتلاكًا.

ولقد كان يحدو أولئك الرواد مثل أعلى ضربه أجدادهم من قبل. فهم ما كادوا يخرجون من صحرائهم حتى أخذوا يطلبون العلم "ولو فى الصين". وكان طبيعيًا أن يواجهوا مشكلة الأصالة، فلقد كانت لديهم رسالة يعتقدون أنها أفضل الرسالات، وكانوا يؤمنون بالتالى بأنهم "خير أمة أخرجت للناس". وكان عليهم أن ينشروا رسالتهم فى سائر أنحاء المعمورة، لكن المعمورة كانت تزخر أمام أعينهم بكنوز المعرفة والحضارة. ثم تبلورت الأزمة وتحددت عندما بدأ الفكر الإسلامى يواجه الفكر اليونانى عن طريق الترجمة. وذهب مفكرو الإسلام عندئذ مذاهب شتى، واحتدم الجدل فى أشكال متعددة بضعة قرون، لكن الجدل لم يقتصر على المناظرات والمساجلات. كانت هناك مشكلة حية محددة طورت لحلها مناهج وعلوم جديدة. ولم يكن هناك مشرعون للفكر من ناحية أخرى، وإنما كان هناك مفكرون وحسب، أو مفكرون يشرعون للفكر – إذا شرعوا – عن طريق ممارسة التفكير.

ولنأخذ حالة الفارابى على سبيل المثال، ولننظر كيف حاول أن ينتصر لحكمة اليونان. فهو لم ينفق وقته فى الثناء على الفكر اليونانى (وإن افتتن به)، أو على أرسطو خاصة (وقد اعتقد أن الحكمة قد اكتملت على يديه). ولم يصرف طاقته فى وضع برنامج يحدد فيه المبادئ التى ينبغى أن تتبع فى التوفيق بين مبادئ الإسلام وحكمة الإغريق، وإنما خاض محاولة التوفيق ذاتها عن طريق دراسة المشكلات الأساسية (الله؛ صدور العالم عن الله؛ النبوة؛ سياسة المدن إلخ). وإذا كان تفكير الفارابى فى هذا المجال يتصف بالعموم، فما ذلك إلا لأنه تفكير

شامل يسعى إلى الإحاطة بالمشكلات الأساسية التى تعنى الشريعة والفلسفة فى إطار نظرى واحد ووفقًا لتصور متكامل. من هنا كان كتابه عن آراء أهل المدينة الفاضلة ينطوى – رغم صغر حجمه – على نسق فلسفى كامل يبدأ فيه من مبادئ الموجودات (وبالمبدأ الأعلى للوجود) إلى أن ينتهى إلى الأمور الإنسانية والمشكلات الخلقية والسياسية.

بيد أن جهود الفارابى فى الانتصار للفلسفة الوافدة لا تتجلى فحسب فى محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وإنما تتجلى أيضًا وعلى نحو أخفى وألطف – وإن كان أشد تأثيرًا – في شروحه على منطق أرسطو. لقد وجد فى الترجمة العربية لكتب أرسطو نصوصًا جافة لا حياة فيها. ولم يكن يشغله فى تلك النصوص أنها غامضة أو أن الأسلوب الذى كتبت به تعيبه العجمة وتنقصه السلاسة. وإنما كان يشغله فى المقام الأول أن مضمونها كان يونانيًا؛ كان بمثابة مادة غريبة على جسم الثقافة العربية. لذلك جاء شرحه لمنطق أرسطو فى كتابيه "الألفاظ المستعملة فى المنطق" و كتاب "الحروف" شرحًا فريدًا. فهو فى حقيقته محاولة لتأصيل منطق المعلم الأول وترسيخه فى اللغة العربية، أو هو محاولة لتمكين اللغة العربية من استيعاب هذا المنطق بل واستنباطه من إمكانياتها الذاتية.

ولذلك عنى الفارابى أول ما عنى بأوليات المنطق وافتراضاته الأساسية. فهو فى الكتابين المذكورين قد انصرف عن عرض منطق أرسطو كنظام صورى أو كمنهج فى البرهان إلى دراسة الوحدات الأساسية التى يتكون منها ذلك النظام، ألا وهى القضايا، وإلى مكونات القضايا، وإلى صياغتها من مواد عربية أصلية. ذلك أن "الألفاظ" التى يعالجها الفارابى ليست سوى الأسماء والأفعال والحروف التى يعنى بها النحويون كعناصر أساسية لتكوين الجمل المفيدة، وإن كان يخضعها لعمليات شتى من التمحيص والانتخاب وإعادة التصنيف والتعريف بحيث تكتسب معانى ووظائف جديدة فى إطار المنطق.

إن الفارابى إذ يشرح منطق أرسطو عن طريق دراسة "الألفاظ" يسلم بأن لها مدلولات ووظائف فى اللغة العربية كما يستخدمها أبناؤها وكما يدرسها علماء النحو من بينهم، ويتخذ من هذه المدلولات والوظائف نقطة بداية للتوصل إلى المعانى والوظائف التى ينبغى أن تكون للألفاظ فى بناء المنطق. وقد يبدو أحيانا أن المعانى الفنية الجديدة منقطعة الصلة بالمعانى الأصلية. فالنحويون فيما يرى الفارابى يعنون بالألفاظ من حيث معانيها لدى الجمهور بينما يهتم المناطقة بالألفاظ من حيث دلالتها على معقولات فى النفس. لكن الفارابى لا يصل إلى معانى الألفاظ بوصفها "معقولات فى النفس" إلا بالاستناد إلى معانيها المشهورة لدى الجمهور، وهو يفعل ذلك على نحو منظم شامل مستخدمًا فى ذلك كل ما تتيحه اللغة العادية من إمكانيات، ضاربًا الأمثلة من اللغة المتداولة، ومستندًا إلى المصطلحات النحوية؛ وهو ما يعنى أن الوظائف الجديدة للألفاظ ليست مقطوعة الصلة بوظائفها الأصلية، وإنما تستنبط من المعانى المتعارف عليها عن طريق الشحذ والتنقيح. فكأن الفارابى إذ يضطلع بهذه العملية إنما يبرز بعض القوى والإمكانيات الكامنة فى اللغة العربية.

وليس من الصعب على قارئ الفارابى أن يلاحظ أن الجدل القائم حول منطق أرسطو كان فى ذلك العصر حاميًا. فالفارابى يواجه خصومه من حين إلى حين بكلمة هنا وكلمة هناك. ولقد يبدو أحيانا فى موقف المعنف أو الزاجر، ولقد يحتد كمن نفد صبره. لكن أبا نصر لا يهتم بخصومه إلا لمامًا؛ فهو يدير معركته على مستوى آخر من التفكير، مستوى التحليل والبناء بصبر الذى لا ينفد صبره. لقد كان يعلم أن برهانه الحاسم هو ذلك النسيج الذى كان ينسجه بداية من لغة الجمهور. ومن ثم كان انتصاره لأرسطو انتصارًا للغة العربية.

ومن الواضح أن مهمته لم تكن سهلة. فلم تقتصر العقبات على مقاومة خصومه. كانت هنالك أيضًا مقاومة اللغة العربية. فلقد كان أعجميًا تركيًا، ولم يتعلم العربية – فيما يقال – إلا بعد أن قدم إلى بغداد فى سن متقدمة. وقارئ الفارابى لا بد أن يلاحظ آثار تلك المقاومة. فالعربية تستقيم له تارة لتستعصى عليه

تارة أخرى. لكن ما بذله أبو نصر من جهد فى ترويضها كان مثمرًا غاية الإثمار. ويكفى للتدليل على ذلك أن نرى ما حدث عندما انتهت الفلسفة إلى أبى الوليد بن رشد فيلسوف قرطبة؛ فعندئذ أسلست له العربية قيادها ونطق بها أرسطو كأنه أحد أبنائها.

لقد نمنا دهرًا ثم استيقظنا لنجد العربية – بفضل جهود أبى نصر وجهود أمثاله من العلماء والفلاسفة – قادرة على تخطى الحدود الزمنية، وتلبية مطالب العصر، فما هى إلا بضعة عقود حتى صارت أداة طيعة للتعبير عن كل ما ينتجه العصر من ثقافة بداية من بحوث الفضاء حتى بحوث الهندسة الجينية.

فى رأيى إذن أن موضوع الذاتية الثقافية يقتضى قليلاً من الجدال وقليلاً من التنظير المجرد بينما يقتضى جهودا كثيرة من البحوث المحددة المتعمقة. أو لنقل إن أى جدل أو تنظير فى هذا المجال لا يمكن أن يكون مثمرًا إلا إذا اقترن بمثل هذه البحوث إما على سبيل التقديم لها أو على سبيل استخلاص النتائج منها والتعميم بناء عليها. وليس من المقبول إذن أن تنحصر جهودنا فى كتابة المقدمات.

ولذلك أجدنى فى شك من أمر البرنامج الثقافى الشامل الذى عرضه الدكتور حسن حنفى فى كتابه عن التراث والتجديد. فهو برنامج طموح يقتضى تنفيذه فيما يرى صاحبه جهود جيل أو أكثر من المفكرين. لكن يعيب البرنامج أن واضعه يكتفى بتفصيل موضوعاته وتحديد غاياته والدعوة إلى تنفيذه دون أن يتصدى لحل أى مشكلة من المشكلات التى يطرحها (ولو على سبيل المثال) ودون أن يبين الأسس المنهجية التى يمكن بها حل تلك المشكلات. فالهدف الذى يسعى إليه الدكتور حسن حنفى فى التراث والتجديد هو دراسة التراث بأسره ونقده وتوحيد أجزائه وتجديده وجعله أداة للثورة والإصلاح الشامل.

وهو يبدأ من فكرة وجيهة، وهى أن التراث ليس مجموعة من الوثائق فى المكتبات وليس كيانا نظريًا قائمًا بذاته، وإنما هو نابع من الواقع (من العصور التى نشأ فيها) وما زال متغلغلاً فى الواقع كما نحياه. وينبغى للتراث إذن أن يدرس ويجدد على أساس هذا الواقع؛ كما ينبغى أن يستخدم فى إصلاحه. وفى هذا الإطار

يقترح الدكتور حسن حنفى مراجعة المفاهيم الأساسية فى الفقه وعلم الكلام والفلسفة؛ كما يقترح إصلاح اللغة وتوحيد العلوم. وأقول "يقترح" لأن الدكتور حسن حنفى لم يستطع أن يدلل على ضرورة أى من اقتراحاته أو أن يبين على الأقل كيف يمكن التوصل إلى مثل هذا التدليل. فهو يرى مثلاً أن سلوكنا السياسى فى الوقت الحاضر يجرى طبقًا للتصور الهرمى للعالم كما ورثناه من الفارابى. لكنه لا يستطيع أن يثبت هذا الرأى طالما أهمل تحليل سلوكنا السياسى، (وهو بالتالى لا يستطيع أن يثبت قضيته الأساسية، وهى أن التراث متغلغل فى واقعنا الراهن). وهو يطالب بأن يعاد تعريف مصطلحات علم أصول الفقه (مثل الله، الرسول، الجنة، النار) ومصطلحات الكلام والفلسفة (كالجوهر، العرض، الممكن، الواجب) ومصطلحات التصوف (كالورع والصبر والخشية)، بل إنه يحذر من تجديد هذه المصطلحات بطريقة آلية. فإذا ضرب أمثلة محددة على ما يريد تبين قارئه على الفور أن الدكتور حسن حنفى قد أعمل فى تلك المصطلحات آلة لا تعنى بتحليل أو نقد، وأن الآلة على ضجيجها غير فعالة.

ثم يخيل إلىّ أن إحجام المؤلف عن التدليل على ما يقول أو عجزه عنه يشى بأن برنامجه ينطوى على عيب أعمق وأخطر، وهو أنه لا يمكنه فى حدود الإطار الذى رسمه لنفسه أن ينقل مقترحاته من عالم النوايا الطيبة إلى عالم الواقع؛ فهو يتخذ من فكرة "الواقع" أساسًا لبرنامجه، لكن الفكرة تظل طيلة الكتاب فكرة مجردة، وهى من ثم لا تصلح أساسًا لشيء، لا تصلح لإثبات أى قضية ولا لوضع منهج للبحث. ويزداد الأمر سوءًا عندما يحاول الدكتور حسن حنفى أن يتخطى الواقع فيرده إلى ما يسميه "بالوعى" أو "الشعور" أو "سلوك الجماهير"، فكل هذه المفاهيم لا تزيد "الواقع" إلا غموضًا وتقضى على بارقة الأمل التى تنطوى عليها محاولة الرجوع إلى الواقع. وهو يستطيع إذن أن يتمتع بحرية فى الحركة مطلقة: أن يتجول فى ربوع التراث كما شاء وأن يرفض من المفاهيم ما يكره ويستبقى ما يحب، ويستبدل أفكارًا ونظريات بأفكار أخرى ونظريات، وأن يطالب بالإصلاح وإقامة العدل. لكن هذه الحرية المطلقة التى تتيحها أفكار مثل "الواقع" أو "الوعى" أو "سلوك الجماهير" تدل فى حد ذاتها على أن هذه الأفكار (فى صورتها الحالية) لا تصلح أساسًا لمنهج حقيقى فى المعرفة والإصلاح، فهى – إذا استخدمنا عبارة لهيجل – كالظلمة التى يصبح فيها كل البقر أسود.

يبدو إذن أننا متسقون مع أنفسنا سواء فى صناعة الحرب أو فى صناعة الفكر. بالأمس القريب كنا نطل على ساحة القتال من شرفاتنا، وكان كل منا يقول لأخيه: "اذهب أنت وربك فقاتلا." وما زلنا منذ سنين نقف على شاطئ الفكر ويقول كل منا للآخر: "ابدأ أنت بالسباحة".

لم الفلسفة؟(*)

يروى أن طاليس – أول فلاسفة اليونان – كان يمشى ذات يوم مشدود البصر إلى النجوم، فتعثر فوقع فى بئر. ورأته عندئذ فتاة تراقية (أى من تراقيا) فضحكت منه وقالت ساخرة "إنك لحرصك على معرفة ما يدور فى السماء لا تدرى ماذا يجرى عند قدميك."

روى القصة أفلاطون فى محاورته "ثياتيتوس"، ونقلها عنه صديقى الدكتور عبد الغفار مكاوى فى فاتحة كتابه "لم الفلسفة؟" (الإسكندرية ١٩٨١). وكان جديرا به أن ينقل للقارئ شيئًا مما قاله أفلاطون تعليقا على سخرية الفتاة وما يكمن فى هذه السخرية من نقد للفلاسفة ما زال يتردد عبر القرون، وهو أنهم يجهلون شؤون الدنيا.

أما أفلاطون فقد تقبل التهمة عن طيب خاطر، فالفيلسوف فى رأى أفلاطون غريب عما يحيط به لا يدرى ماذا يدور من حوله، عاجز عن التصدى لمشكلات الحياة اليومية. إنه لا يعيش فى المدينة إلا بجسمه؛ بل هو يجهل ما إذا كان أقرب جيرانه إنسانًا أم حيوانًا، ولا يستطيع أن يرد على الإهانة إذا وجهت إليه، ولا بد أن يكون مثارا للسخرية، فهو يبدو بين الناس عاجزًا زريًا عييًا كأنه الأبله.

ولكن أفلاطون لا يتفنن فى رسم هذا الوضع المزرى إلا ليرفع من شأن الفيلسوف. فما قصوره فى فن الحياة إلا دليل على حريته. إن الفيلسوف فى رأى أفلاطون إنسان حر لأنه ينفق وقته فى البحث عن الحقيقة، لا يعنيه كم قضى من الوقت فى التفكير بشأنها، وهو لم يتعلم فى مدرسة الحياة ولم يخضع للأقوياء فيها، وهو إذن لم يتقن العيش والعمل تحت وطأتهم، ولم يكتسب القدرة على عمل ما

(*) نشرت فى صورة مختصرة فى مجلة الهلال، فى أغسطس ١٩٨٩ تحت عنوان "الفتاة التى سخرت من النيلوف" ص ٢٦ – ٣٠ .

يرضيهم أو قوله. وهو لا يخالط السادة ولا يعنيه ذوو السلطة أو الجاه أو الثروة أو النسب العريق. وهو لا يتردد على مجامع الساسة ومنتدياتهم ومآدبهم. وليس لنا أن نلوم هذا الذى لم يتدرب إلا على الحرية والفراغ إذا بدا ساذجًا قليل الحيلة عند أداء عمل من الأعمال اليدوية أو الدنيوية "كطى الفراش أو تتبيل الطعام أو تنميق الكلام". فمجاله هو الأفق الأعلى. لا يتحرك إلا محلقًا فى كل مكان تحت الأرض وفيما وراء السماء؛ فيقيس الأرض ويجوب السموات ويستكشف الطبيعة بأسرها وجميع الأشياء كاملة. وتستطيع الفتاة التراقية إذن أن تضحك ما شاءت لأن سخريتها من الفيلسوف إنما تدل على أنه يحقق مهمته وتؤكد انتماءه إلى مستوى من العلم والحقائق يفوق الأرض وما عليها.

ووضع الفيلسوف كما يصوره أفلاطون يكاد يطابق وضع الشاعر كما يتغنى به بودلير فى قصيدته عن طائر البحر الذى يدعى "القطرس". إذ يحدث أحيانًا أن يقتنص البحارة هذا الطائر الذى يتبع السفن وهى تنزلق فوق الأعماق. فإذا وضعوه على خشب السفينة ناء بجناحيه الطويلين الأبيضين فتدليا على جانبيه وأخذ يتخبط كالأعرج وصار دميمًا مثيرًا للسخرية وسط صياح البحارة واستخفافهم به. ولكن لا حرج على المسافر المجنح الجميل، أمير السحب الذى يطارد العواصف ويهزأ بالرماة، فما خلق جناحاه لإرضاء البحارة. وكذلك شأن الشاعر بين الناس؛ فهو لا يحيا بينهم إلا منفيًا.

ولكن عبد الغفار مكاوى لا يستطيع أن يدير ظهره للفتاة التراقية وللأرض الصلبة التى تقف عليها. صدى ضحكاتها ما زال يتردد عبر القرون حتى يبلغ سمعه. وهى لا تفتأ تمثل على صفحات كتابه بصورة أو بأخرى كأنها "الطيف" الذى كان يزور شعراء الغزل القدامى. فإذا لم تظهر بنفسها جاءت فى صورة من يتوب عنها. فالمؤلف يتخيل فى موضع ما من كتابه أن السؤال عن موضوع الفلسفة وجدواها يأتيه من فتى أو فتاة من أهل هذا العصر، بل إن من بين الفلاسفة أنفسهم من قد يطرح السؤال ويتبنى النقد والاتهام. وإذا لم ينطق عن الفتاة شخص أو آخر، فإن الواقع كما نشهده – وخاصة إذا كنا من أبناء العالم الثالث ومصر

على وجه التحديد – كفيل بالإفصاح. أمثلة للمشكلات التى يطرحها الواقع: "موقفنا من الماضى: تسلط الموتى على الأحياء حتى كادت الآية تنعكس ويصبح الموتى هم الأحياء... السكون – لحد الجمود – الذى يحيط بحياتنا كحبل المشنقة، ويحول بيننا وبين التحرك والتغير... سوء استخدام الحرية وإساءة فهمها... تسلط الكلمات الجارية علينا... "طبائع الاستبداد" الغالب علينا من الأب فى المنزل والشرطى فى الشارع والموظف فى المكتب والمعلم فى المدرسة عبر درجات الهرم الموروث المشؤوم، آثار التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والتقنية على تغيرات الوعى والقيم، اندحار معظم القيم الإيجابية فى مجتمع الاستقرار (الزراعى) القديم لتحل محلها قيم (المدينة) السلبية الضارية..." إلى آخر القائمة المفزعة المألوفة. ماذا يمكن للفلسفة أن تفعل بإزاء هذا الواقع الصارخ؟

كيف يستطيع أستاذ الفلسفة أن يقنع طلابه اليوم بأن الفلسفة يمكنها أن تعالج الواقع – هذا الواقع؟ ذلك إذن هو وضع مؤلف "لم الفلسفة"؛ وهو وضع لا يحسد عليه. إنه ليذكرنى بحالى ذات يوم عندما طلب إلىَّ أن ألقى درسًا فى المنطق فى إحدى المدارس الثانوية بالسيدة زينب. وكان الفصل المعنى يسمى "خامسة تاسع" أى الفصل التاسع من السنة الخامسة (أو التوجيهية). ولعلنى بدأت الدرس بقولى: "سنتحدث اليوم عن المفهوم والماصدق" أو شيئًا من هذا القبيل. فكأنى ألقيت فى الفصل قنبلة. فلقد كان "خامسة تاسع" يضم كل الحالات المزمنة والمستعصية من المخضرمين وفحول الراسبين فى المدرسة، وما إن سمعوا تلك العبارة حتى انفجر الضجيج لمدة عشرين دقيقة: ضرب بالأيدى على القماطر ودق بالكعوب على الأرض ومواء وعواء ونباح ونهيق وصهيل وصفير. ولقد خيل إلىَّ حينئذ أننى وقعت فى مغارة للشطار وحاملى المطاوى والمشارط. وكان على أن أتوقع بين لحظة وأخرى دخول الأستاذ الذى كان يدربنى حينئذ على التدريس ليقيم – من بين ما يقيم – قدرتى على التحكم فى الطلاب واستثارة اهتمامهم، ولكن حالى يومئذ لا يقارن بحال كاتب "لم الفلسفة" اليوم. فلقد تفاقم الكابوس واتسع نطاقه؛ وإنى لأقدر أنه لم يخف شيئًا من جوانب الأزمة. ولا بد لقارئه أن يلاحظ بوضوح ما فى الكتاب من توتر عنيف. فهناك من ناحية حرص المؤلف على أن يثبت أن للفلسفة

دورًا تلعبه فى الواقع؛ وهو حرص شديد يدفعه إلى أن يحشد كل تاريخ الفلسفة للرد على تلك الملاحظة التى أبدتها فتاة رقيقة الحال (يصفها أفلاطون بأنها خـادم) ذات يوم من أيام القرن السادس قبل الميلاد، وهناك من ناحية أخرى ثقل الواقع وكثافته. وعبد الغفار مكاوى لا يألو جهدا – بما أوتى من مواهب قصصية وشعرية – فى تقديمه للقارئ مفصلاً وفى صورته "الخام". ويحتد التوتر فى بعض الأحيان ليظهر صارخًا فى صور الكاتب ولغته. فسقراط يهبط حافيًا إلى الأسواق ليناقش الناس فى المشكلات الفلسفية. والفيلسوف لا ينظر إلى النجوم إلا وقدماه فى الوحل؛ ونيتشه الذى يريد أن يخاطب الناس بالمطرقة. وترتفع اللهجة تارة لتشبه لغة الوعاظ والعرافين والمهددين بالويل والثبور، ثم تنخفض تارة أخرى إلى مستوى النجوى أو المونولوج الداخلي لتعرب عن الأسى والقنوط. وفى الكتاب شيء يذكرنا برواية ثرثرة فوق النيل لنجيب محفوظ وبأنيس زكى على وجه التحديد، فهناك آمال كبار ووعى فادح بأن الأمور قد خرجت أو بسبيلها إلى أن تخرج عن نطاق الفكر والإرادة.

ويترتب على ذلك أن قارئ الكتاب لا يمكن أن يقف منه موقف اللامبالاة. فهو ممتع مشوق، وهو مثير للغيظ، وهو فى الحالتين حافز على التفكير. ولأسجل إذن فى بداية النقد أننى مدين له؛ فقد دفعنى إلى الكتابة دفعًا، بل ولقد أومأ فى بعض الحالات إلى الطريق الذى ينبغى أن أسلكه – على خلافه.

يحاول الدكتور عبد الغفار مكاوى أن يثبت أن الفلسفة تعنى بالواقع وبالواقع الاجتماعى بصفة بخاصة، لكن المحاولة تنطوى على غموض أساسى لا بد من إزالته، إذ يبدو أحيانًا أن المؤلف يتخذ طريقًا سهلاً إلى الرد، وهو أن ينكر التهمة من أصلها، فيقول أو يبدو كأنه يقول إن الفلسفة لم تكن فى يوم من الأيام معزولة عن الواقع أو غافلة عنه. صحيح أن طاليس كان يمشى مشدود البصر إلى السماء، لكنه كان يرصدها لنفع الناس وخير محاصيلهم، ولقد كان هو نفسه مزارعًا وتاجرًا ناجحًا. ولقد كانت لأفلاطون وأرسطو وهيجل وغيرهم صلات وثيقة بالحكام وشؤون الحكم، وكثيرة هى الأشياء التى يمكن أن تقال فى هذا الصدد. ألم يؤسس

أرسطو عدة علوم بداية من الميتافيزيقا حتى الخطابة ومرورًا بعلوم الطبيعة والحياة والنفس والسياسة والأخلاق؟ وألم يقل هيجل إن الفلسفة هى عصرها معبرًا عنه بالأفكار؟ أو لم يشبهها ببومة منرفا – ربة الحكمة – التى لا تظهر إلا فى المساء؛ وذلك أن الفلسفة تأتى فى نهاية الفترة التاريخية لتجمع أطراف ما حدث وتترجمه إلى لغة الفكر.

ولكن مؤلف "لم الفلسفة؟" لا يكاد يطرق هذا الباب حتى يرتد عنه – أو هكذا يبدو، وذلك أن هناك مشكلة حقيقية لا تمسها تلك الأقوال التى تقنع بما هو عام وظاهر، ولا تتناول موقف الفلاسفة من الدنيا وهم يتناولونها على صعيد الفكر. فمن الممكن أن نسلم بأن الفلاسفة كانوا دائمًا على علم بالواقع، وبأن كبارهم يعدون أعلم أهل زمانهم بتطور الأحداث والمعارف، وبأن معظمهم يتصرفون فى الحياة اليومية كما يتصرف سائر الناس، وبأن بعضهم أكثر فى هذا الميدان حذقًا وتبصرًا ولياقة من رجال العمل والسياسة، ولكن ذلك كله لا ينفى أن كثيرًا من الفلاسفة الذين لا يعيبهم الجهل بأى حال يمارسون نوعًا من التجهيل؛ فهم فى فلسفاتهم لا يتصلون بالواقع إلا لينفصلوا عنه، ولا يلمون به إلا ليدرجوه فى دائرة الأوهام والأحلام، أو ليعتبروه نسخة مشوهة من عالم علوى أو مظهرًا لحقيقة كامنة. عندما يقول أفلاطون إن الفيلسوف يجهل ما إذا كان أقرب جيرانه إنسانًا أم حيوانًا، فإنه يريد أن يقول إن الفيلسوف منصرف عن العالم بكل ما فيه. فالفيلسوف لا يتساءل عن جاره لأنه معنى بالبحث عن ماهية الإنسان، ولا يهتم بالحاكم لأنه مشغول بالحكم فى ذاته، ولا يولى أى اعتبار لسعادة هذا الفرد أو ذاك لأنه منصرف إلى النظر فى السعادة البشرية بصفة عامة، ولكن أفلاطون يفترض أيضًا أن هذه الماهيات أو الحقائق توجد فى عالم قائم بذاته هو عالم المثل. ومؤدى ذلك أن الفيلسوف يبدأ بالأشياء كما نصادفها جميعًا، ثم يقتصر على ماهياتها، ثم يجرد هذه الماهيات ويضعها فى عالم علوى ليتاح له عندئذ أن يزعم أن الماهيات فى هذا العالم المثالى هى الموضوعات الحقيقية للنظر الفلسفى، وأن يركل الأشياء الواقعية بوصفها نسخًا مشوهة من المثل العليا.

ولا ينبغى أن ننخدع بقولة هيجل إن الفلسفة هى عصرها معبرًا عنه بالأفكار، فهذا القول الذى يبدو بريئًا فى ظاهر الأمر يعنى فى الحقيقة أن الفلسفة (كمجموعة من الأفكار) هى عصرها (كمجموعة من الأوضاع والأحداث التاريخية) تشملهما وحدة واحدة؛ لأنهما كليهما ليسا إلا وجهين لمرحلة من مراحل تحقق الروح المطلق. وهو إذن يوحد بين الفلسفة وعصرها ليدرجهما فى جوف الحوت الذى يبتلع كل شيء أو المطلق.

ومثل هذه الفلسفات تنطوى إذن على ما هو أخطر من الجهل لأنها تقوم على محاولة منظمة للإلمام بكل الموجودات التى نعرفها بغية الحط من شأنها بحيث لا تصلح للدراسة إلا بقدر ما تؤدى الدراسة إلى إنكارها. وماذا يجنى الإنسان العادى من علم الفيلسوف إذا كان ينتهى إلى أن الأوضاع المتردية ليست إلا أوهامًا أو حلقات فى دراما كونية روحية مطلقة؟ أو لا تؤدى مثل هذه الفلسفة إلى توطيد دعائم الظلم والطغيان؟

وتلك هى إذن المشكلة الحقيقية التى تواجه عبد الغفار مكاوى وأى فيلسوف آخر يحاول أن يدافع عن صلة الفلسفة بالحياة. فليست مهمة هذا الفيلسوف أن يثبت عن طريق الشواهد التاريخية أن الفلاسفة كانوا دومًا على معرفة بما يجرى فى العالم. ولكن عليه أن يثبت بالمنطق والبرهان أن الفلسفة بطبيعتها يمكن أو ينبغى أن تدرس الواقع وأن الأشياء فى هذا الواقع بحكم وجودها ذاته يمكن أن تكون موضوعًا للنظر الفلسفى. على هذا الفيلسوف بعبارة أخرى أن يرد الاعتبار للفلسفة ولأشياء الواقع عن طريق البحث النظرى فى طبيعة المعرفة الفلسفية وفى وجود الأشياء الواقعية. وفى مثل هذا البحث يكمن الرد المقنع الوحيد على سخرية الفتاة التراقية.

وهناك من الشواهد ما يدل على أن مؤلف كتاب "لم الفلسفة" يتحرك فى هذا الاتجاه الفلسفى، ولكننا لا نكاد نهتم بهذه البوادر التى تبشر بالخير حتى تتبدد كالسراب، فإلى مقالة قادمة نرصد فيها ظهورها واختفاءها.

الفلسفة والواقع

رأينا فى المقالة السابقة (الهلال، أغسطس١٩٨٩) أن الدكتور عبد الغفار مكاوى يحاول فى كتابه "لم الفلسفة؟" أن يرد على التهمة التى كثيرًا ما توجه إلى الفلاسفة، ألا وهى أنهم لحرصهم على معرفة "الأمور العلوية" يجهلون ما يجرى على سطح الأرض. فهم لا يستطيعون أن يديروا ظهورهم لواقع الحياة ويعتقدون أن للفلسفة دورًا تؤديه فى عالم الواقع، غير أن رد مؤلف "لم الفلسفة؟" ينطوى على غموض أساسى، فهو يبدو فى بعض الأحيان وكأنه يحاول أن يثبت أن الفلاسفة كانوا دائمًا على وعى بتطور الأحداث والأفكار. وهو قول صحيح لولا أنه لا يواجه التهمة كما ينبغى أن تفهم على ضوء بعض المواقف الفلسفية، وبخاصة موقف أفلاطون، فالنقد الذى يمكن أن يوجه إلى الفلسفة على ضوء هذا الموقف هو أن كثيرًا من الفلاسفة لا يحيطون بالواقع علمًا إلا ليهونوا من شأنه وليدرجوه فى عداد الأوهام أو المظاهر أو الحقائق الثانوية على أفضل تقدير.

وقلنا إن الكتاب المذكور يتضمن بعض الشواهد التى تدل على أن مؤلفه يحاول أن يتصدى للتهمة فى صورتها المعدلة، وأنه يزمع تقديم إجابة فلسفية عنها يرد فيها الاعتبار للفلسفة وللواقع، فيثبت بالبرهان أن المعرفة الفلسفية من حيث هى معرفة تنصب على أشياء الواقع أساسًا وأن هذه الأشياء لها من الحقيقة والمكانة الوجودية ما يجعلها جديرة بهذه المعرفة.

ومن الشواهد التى نعنيها أن مؤلف الكتاب فى صراع دائم مع أفلاطون، وإن كانت الحرب الدائرة غير معلنة. يضاف إلى ذلك أن المؤلف يدير بحثه أحيانًا على مناقشة تعريف قديم للفلسفة؛ وهى أنها بحث نظرى أو عقلى حر فى "الكل". فإذا تمعنا فى الأمر قليلاً، تبينا أن هذا التعريف مرادف عمليًا لتعريف أرسطو للميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى بوصفها بحثًا فى الوجود بما هو موجود. ويجدر

بالملاحظة ثالثًا أن النقاش يجرى وفقًا لترتيب، فالمؤلف – وقد بدأ بالتعريف المذكور – ينتقل إلى تعريف هيجل للفلسفة بأنها هى عصرها معبرًا عنه بالأفكار. ثم ينتهى إلى التعريف الذى يرضيه، وهو أن الفلسفة نقد للواقع، وللواقع الاجتماعى بصفة بخاصة. هناك إذن ترتيب، وهو ترتيب منطقى فيما يبدو، على الأقل لأن المؤلف يشبهه بالديالكتيك الهيجلى. وكل ذلك يوحى بأن عبد الغفار مكاوى يزمع تحديد المعالم الرئيسية فى فلسفة نظرية عن الوجود (نظرية أونطولوجية كما يقال فى المصطلح الفلسفى) تخصص عن طريق البرهان مكانة أساسية للواقع ولا سيما الواقع الاجتماعى فى نطاق الوجود.

ولكن من المؤسف أن هذه البوادر المشجعة لا تلبث أن تتلاشى وسرعان ما يتبين أن مؤلف "لم الفلسفة؟" لا يكاد يتأهب للتفلسف حتى يتراجع عنه، وأنه يصل إلى النتيجة التى يرجوها دون تحليل أو تدرج أو برهان. يحدث هذا التراجع ولما نبرح بعد نطاق التعريف الأول: الفلسفة بوصفها بحثًا نظريًا حرًا فى الكل. ذلك أن المؤلف – وقد بين على نحو لا يخلو من إقناع أن الفلسفة تبدأ بالتساؤل عن وجود الأشياء المألوفة – يسارع إلى القول بأن الفلسفة تتوقف أو لا بد أن تتوقف عند هذه الأشياء فلا تتجاوزها. فالفلسفة فيما يرى لا ترتفع عن "عالم كل يوم" أو "عن البنية" إلا لتكون نظرة شاملة عن "العالم ككل" أو عن "مجموع الموجودات". يقول فى هذا الصدد: "إن التفلسف لا يحول وجهه عن عالم العمل اليومى عندما يرتفع فوقه، ولا يشيح ببصره عن أشيائه الواقعية والعملية والملموسة عندما يسأل عن معناه وحقيقته، ولا يوجه عينيه عن مجال إلى مجال آخر يرى فيه عالم "الحقائق" أو "الماهيات"، فليس الأمر هنا أمر مجالين للواقع بحيث يترك أحدهما لينفذ إلى الآخر... إن هذا العالم نفسه، هذا العالم بأشيائه وكائناته التى تقع أمام أعيننا... هو موضوع التأمل الفلسفى". (ص ٢٨). المؤلف فى هذا النص يصارع أفلاطون؛ فهو ينكر أن يكون البحث فى ماهيات الأشياء أو حقائقها بحثا فى مجال وجودى يعلو مجال الأشياء العادية، ويرى أن الفلسفة مقيدة بهذه الأشياء لا تتجاوزها إلى ما يعلوها أو إلى ما يكمن وراءها. ولكنه ينتصر على أفلاطون دون برهان، ويقرر أن أشياء الواقع العملى أو الملموس أساسية دون دليل.

ما هى الأسباب المعرفية أو الوجودية التى تمنع الفكر النظرى الحر من التحرر من "عالم كل يوم" وتقيده بالواقع فى مجموعه؟ هذا هو السؤال الذى لم يجب عنه المؤلف. وإننا لنبحث عبثًا عن مثل هذه الإجابة فى بقية الكتاب. وما الخطوات التالية فى الديالكتيك المزعوم إلا تأكيدًا واستمرارًا للتراجع الذى بدأ فى نطاق الخطوة الأولى، ففى الخطوة الثانية يتطرق المؤلف إلى تعريف هيجل للفلسفة بأنها هى عصرها معبرا عنه بالأفكار. ولكن من الواضح أن الانتقال إلى هذا التعريف لا يقوم على أى رابطة ضرورية. صحيح أنه – على عكس التعريف الأول – يضفى على الفلسفة بعدًا تاريخيًا، ولكن إضفاء هذا البعد لم يثبت ضرورته بناء على الخطوة السابقة. يضاف إلى ذلك أن القول بأن الفلسفة – التى عرفت بأنها بحث نظرى حر فى الوجود – ذات بعد تاريخى لا يكفى فى حد ذاته لطبعها بالطابع التاريخى. والأمر يقتضى إدخال هذا العنصر التاريخى فى تعريفها هى ذاتها. وإنا لنعلم أن الاستعانة بهيجل فى هذه المرحلة سلاح ذو حدين؛ فهو كما رأينا لا يربط الفلسفة بعصرها إلا ليزعم أنها هى وعصرها وجهان للروح المطلق. ومثل هذه الفكرة لا بد أن تقف حجر عثرة دون ربط الفلسفة بالواقع على نحو ما يريد المؤلف.

ويقتضى الإنصاف أن نقول إن للمؤلف طريقة حاسمة فى التغلب على العقبة وفى تجاوز هيجل وأمثاله من الفلاسفة. فهو بعد أن سخر تعريف هيجل للفلسفة لأداء ذلك الدور المحدود، يرفض هيجل مع من يرفض من أصحاب المذاهب الميتافيزيقية. يقول فى هذا الصدد: "... إن الكمال والشمول واليقين المطلق صارت كلها أمورًا غير ممكنة ولا مطلوبة. لقد اقترنت من ناحية بالطموح إلى المعرفة الموسوعية، ومن ناحية أخرى بالمحاولات "الميتافيزيقية" لتعريف العالم فى مجموعه. وعالمنا اليوم شديد التعقيد وملكاتنا شديدة القصور... كما أن المحاولات الميتافيزيقة لتقديم نسق فكرى شامل يضمن اليقين المطلق والتبرير والتعليل النهائى قد ثبت فشلها." (ص ٧٢). وبذلك الرفض الشامل للميتافيزيقا بداية من أفلاطون حتى هيجل يمهد المؤلف لتعريف الفلسفة الذى يرتضيه، وهو أنها نقد الواقع

والواقع الاجتماعى بصفة بخاصة. فقد أصبح العالم فيما يقول شديد التعقيد، وتطور العالم تطورًا ضخمًا، وأضحت الفلسفات الميتافيزيقية عاجزة عن الإحاطة والشمول، ولم يبق أمام الفلسفة إلا أن تؤدى مهمة متواضعة وإن كانت مهمة، وهى أن تتجه إلى الواقع بالنقد والتحليل والتوجيه، وأن تتعاون فى ذلك مع سائر العلوم وأن تخاطب الناس بلغة مفهومة... إلى آخر هذه التوصيات.

ولكن هذه الطريقة الحاسمة فى التخلص من هيجل وأشباهه من الميتافيزيقيين ليست إلا نقطة التفاقم فى ميل المؤلف إلى تحاشى التفلسف. لأنه إذ يرفض الميتافيزيقا ويدعو الفيلسوف إلى مواجهة الواقع فى تعقيده وتنوعه وتطوره يرفض فى نفس الوقت الفلسفة التى بشر بها فى البداية كبحث عقلى حر فى الموجودات من حيث هى موجودة، هذا البحث الذى ينبغى أن يسبق منطقيًا مواجهة الواقع لأنه يبررها، لأنه يثبت أهمية الواقع وجدارته بالمعرفة.

وفى ظل هذا الفراغ البرهانى ليس من المستغرب أن مؤلف "لم الفلسفة؟" ينتهى تارة إلى أسلوب الحض والتوصية وتارة إلى اليأس المطلق، وذلك أن مَحاولة الدفاع عن الفلسفة لا تتمخض فى نهاية المطاف إلا عن دعوة الفلاسفة إلى التصدى للواقع مباشرة. وفى بعض الأحيان تصاغ الدعوة بلغة الدبلوماسية والحل الوسط، فيطالب الفيلسوف بأن يتخلى أحيانًا عن البرج العاجى والبحث النظرى الخالص ليخصص جزءًا من وقته لمعالجة المشكلات الاجتماعية. وللقارئ أن يحكم على مدى جدوى هذا الدفاع، ولكن الغريب فى الأمر أن المؤلف يشعر أحيانًا أن دعوته بغير طائل، وأن الفلسفة غير مجدية حتى وإن انصبت على الواقع. يقول: "لكن هل يغنى التنبيه والصراخ؟ ماذا يجدى القول أو المكتوب؟ أليس فى النهاية كلامًا فى كلام؟ أليس عليه [يعنى المتفلسف العربى] أن يدعو لفلسفة العمل؟... إن الكتابة – فلسفة كانت أم غير فلسفة – لم تعد تصلح لمقاومة الموت المستشرى فى داخلنا. وهذا الكتاب الذى تقرأه الآن عقيم لهذا السبب – ربما كان الطريق الباقى هو أن "يعمل" الإنسان لا أن يكتب أو يتكلم" (ص ٨٢).

وفى اعتقادى أن المؤلف قد ترك الأمور تتدهور لفترة طويلة، أى منذ عرف الفلسفة بأنها بحث نظرى حر فى الموجودات من حيث هى موجودة. فالوجود فكرة مجردة خالية من المضمون، وقد تركها على حالها وصار يتحرك فى كل اتجاه ويلف ويدور دون أن يقترب قيد أنملة من تعريفه المنشود للفلسفة بوصفها نقدا للواقع والمجتمع. ومن ثم كانت خطوة أخيرة يائسة، وهى رفض الميتافيزيقا والفلسفة بصفة عامة والاندفاع نحو الواقع دون التسلح بأى نظرية.

ولقد كان عليه أن يتوقف عند فكرة الوجود كموضوع للفلسفة فلا يبرحها حتى تتمخض عن النتيجة المرجوة. كيف؟ كان عليه أن يبين أولاً أن مفهوم الوجود فى حد ذاته مفهوم أجوف لا يكاد يختلف فى شيء عن فكرة العدم، وأن الموجودات لا يمكن تصورها دون الإشارة إلى الإنسان. صحيح أن الموجودات ينبغى بحكم تعريفها أن تكون مستقلة عن ذات الفرد، ولكنها لا يمكن أن تكون مستقلة عن إمكانية المعرفة البشرية. فالموجود ينبغى أن يكون من حيث المبدأ مما يمكن معرفته بالوسائل المتاحة للإنسان. ويترتب على ذلك أن الأشياء التى يمكن معرفتها بهذه الوسائل (أو ما نسميه بأشياء الواقع أو الخبرة) ذات مكانة أساسية فى الوجود.

ويستطيع صاحب "لم الفلسفة؟" أن يستند فى هذا المجال إلى تراث فكرى عريق لعل كانط من أبرز ممثليه. فقد اضطلع بأكبر محاولة منظمة لتفصيل فكرة "الموجود" أو "الشيء الموضوعى" بالإشارة إلى إمكانيات المعرفة البشرية. وأقول "تفصيل" لأن تعريف "الشيء الموضوعى" أو تحليله يتحقق فى رأى كانط على مراحل أو "لحظات". أو لنقل إن لوجود هذا الشيء جوانب متعددة، وإن توافر أى منها هو نفسه وفاء بشرط من شروط المعرفة. ومثال ذلك أن هذا الشيء لا بد أن يكون ممتدا فى المكان والزمان؛ والمكان والزمان شرطان "شكليان" للحساسية البشرية. وينبغى لمثل هذا الشيء أن يملأ حيزا من المكان والزمان على نحو كيفى محسوس (كأن تكون له مقاومة). ولكن هذا العنصر الكيفى أمر يقتضيه شرط آخر يتعلق بمضمون الحساسية، وهو أن يكون الشيء الموضوعى قادرا على التأثير فى حواس الإنسان. وهلم جرا.

غير أننا نستطيع أن نرد أصول هذا التراث إلى أرسطو؛ فهو على غير ما يبدو للوهلة الأولى لم يقتصر على فكرة الوجود بما هو موجود، وإنما اشترط أن يكون الوجود "كما نعرفه". ورفض صراحة فكرة الوجود فى ذاته كموضوع للبحث. الوجود كما يقول أرسطو "يقال على أنحاء متعددة". ومعنى هذا أنه ليس هناك شيء واحد يمكن أن نسميه الوجود. وما الوجود إلا كثرة من الأنواع أو الطبائع، فقد يكون الوجود جوهرًا (مثل هذا القلم) أو كيفًا (مثل لون القلم) أو كمًّا (مثل طول القلم) إلى آخر أنواع الوجود أو "المقولات" على حد تعبير أرسطو. وينبغى أن يلاحظ أيضًا أن إصرار أرسطو على شرح الوجود بالإشارة إلى "ما يقال" يدل على أن الموجودات فى نظره هى أساسًا موضوعات ممكنة للقضايا التقريرية أو الإخبارية أو لنقل ببساطة موضوعات للمعرفة.

ويمكننا أن نجد صورة من هذا التراث فى بعض فلاسفة التحليل اللغوى، وبخاصة عند من يعالجون المشكلات الأنطولوجية (أو لنقل مشكلات الوجود) بالاستناد إلى ضرورات التخاطب والتواصل بين مستخدمى اللغة. فالسؤال الأساسى هنا هو: على أى نحو ينبغى أن تكون الأشياء لكى نستطيع نحن – مستخدمى اللغة – أن نتخاطب بشأنها؟ وصورة أخرى نجدها عند ماركس (فى شبابه) وغيره من الفلاسفة الذين رأوا أن الطبيعة لا تفهم بمعزل عن العمل الإنسانى.

وكل هذه الفلسفات تفترض بطريقة أو بأخرى أن الوجود لا يمكن تصوره بمعزل عن الخبرة أو لنقل عن الإنسان. ولست أشك فى أن الدكتور عبد الغفار مكاوى على وعى بهذا التراث الفلسفى، ولكن يدهشنى أنه أغفله وهو بصدد الدعوة لفلسفة يريد لها أن تكون "نقدية". إذ كيف يمكن للفلسفة – وهى البحث النظرى الخالص – أن تنقد الواقع، والواقع الاجتماعى بصفة بخاصة، دون أن تتحول إلى علم، وإلى علم اجتماع على وجه التحديد؟ مثل هذه الفلسفة يمكنها أن تمارس مهمتها "النقدية" مع احتفاظها بطابعها النظرى الخالص عندما تحلل وتمحص مفاهيم الأشياء من حيث هى موجودة سواء فى الطبيعة أو فى المجتمع لتحدد دور الإنسان

فى تكوينها، سواء أجاء هذا الدور تلبية لضرورات تتعلـق بطبيعـة معرفتـه أو استجابة لتغير الواقع أو خضوعا للأوهام والتزييفات الأيديولوجية. مثل هذه الفلسفة لا يمكن أن تختلط بالعلم، لأن العلم يفترضها. فهى تنظر فى الأشياء من حيث هى موضوعات ممكنة للدراسة العلمية. وغنى عن الذكر أيضًا أن الفلسفة بهذا المعنـى خطوة أساسية فى سبيل الإصلاح ما دامت تزيل عن المفـاهيم المتعلقـة بوجـود الأشياء جمودها واستقرارها وتبين ما قد تنطوى عليه من تجاوز لنطاق الضرورة، أو من تزييف، وتبرز من ثم إمكانيات التغيير والتطور. وأحسب أن فى هذا الدور "النقدى" ما يكفى للدفاع عن صلة الفلسفة بالحياة وعن أهميتها القصوى بالنسبة لأى مجتمع يريد أن يكون متحضرًا.

الثقافة العربية فى مواجهة الغرب(*)

عندما نتحدث نحن العرب عن "الآخر" فإنما نعنى فى المقام الأول أوروبا أو العالم الغربى، ذلك العالم الذى يقع إلى الشمال والشمال الغربى من البحر المتوسط بينما نقع نحن إلى جنوبه وإلى الجنوب الشرقى منه. أما علاقاتنا بالشرق البعيد أو بأعماق أفريقيا أو بأمريكا اللاتينية، فإننا نسلم بها بطبيعة الحال، ولكنها تأتى فى المقام الثانى ولا تكاد تسبب لنا قلقًا أو مصدرًا للتساؤل. وصحيح أن لنا أعماقًا جغرافية وثقافية تترامى بعيدًا نحو الجنوب والشرق والجنوب الغربى، وأن للعالم الغربى أطرافا نائية إلى الشمال والشمال الغربى والغرب البعيد (أمريكا)، ولكننا رغم هذا الترامى من الجانبين نلتقى مع الآخر فى هذه المنطقة التى نسميها البحر المتوسط. ولقد صدق طه حسين إذن عندما ركز فى كتابه عن مستقبل الثقافة على منطقة الشرق الأدنى وأوروبا وعلى المجال الثقافى الذى يتمحور حول البحر المتوسط. فأقل ما يمكن أن يقال عن هذا المجال إنه ملتقى لثقافتين.

وأستخدم لفظ "الملتقى" بصفة مؤقتة وانتظارًا لمزيد من البحث والتحديد، وحتى نجيب عن السؤال التالى: هل البحر المتوسط من الناحية الثقافية بحيرة سلام ووئام أم أنه ميدان اقتتال أو خط فاصل بين ثقافتين متصارعتين؟ وذلك إذن هو السؤال الأساسى الذى يشغلنا فى هذا البحث. وسأعرض بناء على ذلك لمذهبين متعارضين فى هذه القضية أحدهما وفاقى وثانيهما صراعى، وسأسلك بين هذين المذهبين طريقًا ثالثًا. وفى رأيى أن هذا الحل الثالث أقرب إلى واقع التاريخ وأنسب لازدهار الثقافة المصرية والعربية بصفة عامة.

(*) ورقة بحثية ألقيت فى الاحتفال الذى أقامته جامعة القاهرة بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية لمولد طه حسين فى سنة ١٩٨٨. ونشرت فى الهلال، مارس ٢٠٠٥، ص ٨– ١٥.

ومن السهل فى الواقع أن يساء فهم طه حسين فيظن أنه من المنادين بإلحاق مصر بالعالم الغربى إلحاقًا يجعلها تابعة له. وذلك أن بعض أقوال طه حسين يمكن أن توحى بذلك. ومن هذا قولته الشهيرة فى "مستقبل الثقافة" نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءًا منها لفظًا ومعنى وحقيقة وشكلاً."[1] ومن هذا أيضًا رأيه أن السبيل إلى الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية هى "أن نسلك سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا ولنكون لهم شركاء فى الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب"[2].

ولكننا إذا نظرنا إلى هذه الأقوال فى سياقها الأوسع تبين لنا أنها لا تعبر إلا عن جانب واحد من موقف طه حسين. يتضح لنا هذا إذا قرأنا "مستقبل الثقافة" قراءة شاملة فاحصة، وإذا راعينا كما ينبغى سائر مواقف طه حسين فى هذا المجال.

وسوف نلاحظ عند قراءة "مستقبل الثقافة" قراءة فاحصة أنه يقرن بين محاكاة الأوروبيين والاستقلال. يقول مثلاً: "... إذا كنا نريد الاستقلال العقلى والنفسى الذى لا يكون إلا بالاستقلال العلمى والأدبى والفنى فنحن نريد وسائله بالطبع. ووسائله أن نتعلم كما يتعلم الأوروبى ثم نعمل كما يعمل الأوروبى ونصرف الحياة كما يصرفها."[3] وواضح أن محاكاة الأوروبيين ليست إلا وسيلة لتحقيق الاستقلال أو لتأكيد الذاتية – كما نقول بلغة هذه الأيام؛ فهى نوع من التعلم عن أوروبا وشرط ضرورى وليس كافيا لتحقيق الاستقلال وازدهار الشخصية.

---

(١) المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد التاسع، ص ٤٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٤.

(٣) نفس المصدر، ص ٥٨.

وطه حسين يكتب أحيانًا وكأنه يريد أن يقول إن محاكاة الغير في مجال الثقافة يمكن وينبغي أن تكون محاكاة إبداعية. نرى هذا في بعض كتاباته الفرنسية التي أسعدني الحظ بجمعها وترجمتها مؤخرًا.(١) فهو في مقالة عن "جوته والشرق" يثني على الشاعر الألماني العظيم لأنه استطاع أن يحطم إطار الشعر الأوروبي وأن ينظم الشعر في ديوانه الشرقي على غرار ما فعل شعراء الفرس والعرب. غير أن طه حسين يؤكد أيضًا أن هذه المحاكاة لم تكن من قبيل التقليد الأعمى، وأن جوته قد بث في قصائده "الشرقية" شيئًا من نفسه كألماني وأوروبي.(٢)

وفي مقابل هذا المثال الغربي يضرب طه حسين مثلاً آخر في مقالة فرنسية أخرى عن "بدايات الأدب المسرحي في مصر". فهو يروي كيف ذهب توفيق الحكيم إلى فرنسا وعاد بعدد من المخطوطات التي أرسى فيها دعائم المسرح المصري. وهو يفترض أن توفيق الحكيم قد جلب هذا الفن من الغرب، وهو الفن الذي لم يكن معروفا لا في الجاهلية ولا في ظل الإسلام. ويشير طه حسين إلى أن توفيق الحكيم قد تأثر بجيرودو وأناتول فرانس. بيد أن توفيق الحكيم استطاع أن يجعل من هذا الفن المجلوب إبداعا لا يمكن أن ينسب إلا إليه وجزءا صار لا يتجزأ من الأدب العربي؛ فقد جعله مزاجا رائعا من عناصر إسلامية ومصرية وغربية.(٣)

وبإمكاننا إذن أن نجمل هذا الدرس فنقول: إذا كان جوته قد استشرق ليؤكد ذاتيته الألمانية والأوروبية، فقد غرَّب توفيق الحكيم ليؤكد ذاته المصرية الإسلامية الشرقية. وتلك إذن هي المحاكاة الإبداعية، بها يخرج الفنان عن الأطر الموروثة ويطرح شيئًا من ذاته لا لشيء إلا ليعيد إليها الحيوية والنضرة ويؤكدها من جديد.

---

(١) انظر طه حسين، من الشاطئ الآخر، كتابات طه حسين الفرنسية جمعها وترجمها وعلق عليها عبد الرشيد الصادق محمودي (بيروت ١٩٩٠). وقد طبع الكتاب طبعة مزيدة ومنقحة في القاهرة، ١٩٩٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٧٥.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٣.

وما يصدق على الفنان الفرد يصدق على الثقافات. فتجديد الثقافة العربية يعنى فى نظر طه حسين تحقيق مزاج أو تأليف رائع بين ما لدينا وما لدى الآخر الذى هو أوروبا. ولا بد لهذا التأليف أن يشمل التراث العربى الإسلامى، وبخاصة الأدب القديم كما يشمل أحدث ما وصلت إليه أوروبا. فنحن – كما يقول – ندرس الثقافة العربية لأنها تكوّن شخصيتنا وندرس ثقافة الأوروبيين لأنها تكمل شخصيتنا وتعدنا للمستقبل(١).

فإذا أراد أحد أن ينقد هذه الآراء نقدا سديدا، فعليه أن يوجه سهامه إلى ما فيها من نزعة وفاقية. ومما قد يقال فى هذا الصدد إن هذه الآراء تميل إلى التجريد والمثالية إذ تغلب أوجه الاتفاق مع أوروبا، وذلك مثل اشتراكنا معها فى التراث الكلاسيكى. فمن المعروف أن هذا الاشتراك لم يحدث دون نزاع. وذلك أن العرب لم يتلقوا علوم اليونان دون مقاومة؛ وظلت الحرب معلنة على الفلسفة والفلاسفة حتى أفلت شمس الحضارة العربية ودب الجمود فى أوصالها. ولم تتلق أوروبا هذه العلوم عن العرب دون أن تحاول تخليصها من الطابع العربى الذى اكتسبته. كذلك لا ينبغى أن ننسى أن أوروبا المعاصرة ليست مجرد امتداد لليونان القديمة.

ومما قد يقال فى نقد الوفاقية أنها تسعى إلى عقد الصلح بسرعة دون نقد عميق للحضارة الأوروبية. فقد كان طه حسين وغيره من الليبراليين المصريين يعتقدون أن المحتل الأجنبى لا بد راحل، وأن رحيله يؤذن لا محالة بفتح صفحة جديدة من الوفاق والمودة مع العالم الغربى. ولم يدركوا يومئذ أن الاستعمار عن طريق الاحتلال ستتلوه صور أخرى من الهيمنة الأجنبية. ولم يعرفوا ما نعرفه اليوم من نقد للاستعمار الجديد والحضارة الصناعية والمجتمعات الاستهلاكية. وكانوا يجهلون أو يتجاهلون ما كان هنالك من نقد ماركسى لهذه الظواهر.

وفى مقابل المذهب الوفاقى نجد تيارا آخر يرسم نموذجا صراعيا محضا لمنطقة البحر المتوسط. ولهذا التيار جذور عريقة وصور متعددة، ولكن أبرز ممثليه اليوم هو الأستاذ محمود محمد شاكر. وقد اخترته لأننا نجد فى كتاباته –

---

(١) نفس المصدر، ص ١٨٥.

وخاصة فى كتابه "المتنبى: رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا" – أوضح تعبير عن النموذج الصراعى. وليس من قبيل المصادفة أنه يقف على طرف نقيض من طه حسين. ولست أشير فقط إلى نقده الصريح لطه حسين فى آخر "رسالته" وفى كتاباته الأخرى؛ وإنما أشير أيضًا وفى المقام الأول إلى تلك الحرب الخفية التى يديرها على صفحات الكتاب كله نقضا لمذهب أستاذه وخصمه اللدود وطردا لشبحه.

البحر المتوسط وفقًا لهذا النموذج الصراعى ميدان قتال أو خط فاصل بين ثقافتين بينهما حرب لا هوادة فيها منذ انتشار الإسلام. فهناك الشمال المسيحى والجنوب الإسلامى. وكل من الثقافتين عالم قائم بذاته. فالثقافة فى رأى الأستاذ شاكر كل متكامل كالبنيان المرصوص أو النسيج المحكم. وهى تقوم أساسًا على الدين أو ما كان فى معنى الدين من أخلاق؛ ولها وعاء خاص بها هو لغتها. فليس لأحد أن لا يدين بدينها ولم يتعلم لغتها وأخلاقها منذ المهد أن يعرفها إلا من خارجها أو أن يحدث أهلها عنها بخبر صادق أو يريد لهم الخير به. والحرب بين الثقافتين دينية أو لنقل صليبية على مر العصور ومهما تغيرت الأشكال. فليس هناك فارق جوهرى بين "الهمج الهامج" تجمعهم مسيحية الشمال من أصقاعها الشمالية لتلقى بهم فى أتون المعركة وبين الاستعمار أو حملة نابوليون أو التبشير أو الاستشراق. فكلها أسلحة فى معركة صليبية واحدة. وليس ثمة فارق من حيث المبدأ بين غزو ديار الإسلام ونقل معارفه؛ فكلاهما عمل من أعمال الغصب والاستيلاء.

فماذا يمكن أن يقال تعليقا على هذه الرؤية الصراعية؟ لا يمكن بطبيعة الحال أن ننكر أن الصراع بين ثقافة الشمال وثقافة الجنوب حقيقة من حقائق التاريخ. ولكن تصور الأستاذ شاكر لتكامل الثقافتين كل فى حد ذاتها ولطبيعة

الصراع بينهما ينطوى على كثير من التبسيط والتعمية. فهو لم يتوصل إلى هذا الصراع إلا بحذف ما يروق له من حقائق التاريخ. ومثال ذلك أنه بدأ قصته بانتشار الإسلام، وله أن يفعل ذلك لولا أن هذا الاختيار لا مبرر له فى هذه الحالة سوى أنه مناسب لرأيه أن الدين هو محور الثقافة وأن الحرب بين الثقافتين دينية بالضرورة وعلى الدوام. وقد كان من المناسب له أيضًا أن يغفل تطور الثقافتين، وأن يتجاهل الفوارق بين مرحلة الصليبية ومرحلة التوسع الاستعمارى والرأسمالى فى أوروبا. ولقد نسلم بأن الدين أو ما كان فى معنى الدين أساسى فى كل ثقافة، ولكن هذا التسليم لا ينبغى أن يكون مطلقا. فلم يكن الدين هو الدافع الوحيد أو الأساسى إلى الصراع فى جميع المراحل. وسوف نرى فيما يلى أن الدين لم يكن فى جميع الأحوال هو القوة المحركة الوحيدة على الصعيد الفكرى.

غير أن أهم ما يستبعده صاحب "رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا" هو انتقال التراث اليونانى إلى الثقافة العربية ثم انتقاله منها إلى الثقافة الأوروبية. فهو يدرك أن العرب قد نقلوا علوم الأوائل ويفترض أنهم أفادوا منه؛ كما يدرك أن أوروبا أخذت هذه العلوم عن العرب، ويرى صراحة أنها أفادت منها، ولكنه يمر على هذه الحقائق مر الكرام، ويخفى عليه مدلولها فى ضجيج المعركة الكبرى وغبارها. ولو أنه توقف عند تلك الحقائق لرأى أنها لا تناسب القصة التى يرويها وأنها تؤدى إلى انهيارها.

أول نتيجة تترتب على انتقال التراث اليونانى من الشمال إلى الجنوب الجنوب إلى الشمال هى أن الفاصل بين الثقافتين ليس حاسما كما يبدو لأول وهلة. وصحيح أن انتقال هذا التراث قد تم فى الحالتين فى إطار من علاقات القوى والصراع الإقليمى، وأن طريقة تمثله قد اختلفت على نحو أو آخر من حالة إلى أخرى، وأن النتائج التى ترتبت على هذا التمثل قد اختلفت على نحو أو آخر بين الحالتين؛ ولكن تبادل هذا التراث واختلاف الثقافتين فى تلقيه واستيعابه يدل على أن لهما تاريخا مشتركا ومصيرا واحدا فى بعض الجوانب. فليس من الممكن

عرض تطور إحدى الثقافتين دون التطرق إلى تطور الأخرى. وما اختلافهما فى تلقى التراث اليونانى وتمثله إلا حلقتين فى قصة واحدة، هى قصة النزاع الذى يفرقهما ويجمعهما.

والنتيجة الثانية التى تستخلص من دراسة انتقال التراث اليونانى هى أن تمثل هذا التراث لم يتحقق فى الحالتين دون ترتيب الثقافة المتلقية ترتيبا جديدا. وهو ما يعنى بدوره اختلال التكامل على نحو أو آخر ولفترة تطول أو تقصر فى نطاق هذه الثقافة. وذلك أن نقل علوم اليونان إلى الثقافة الإسلامية كان يعنى إفساح المجال داخل هذه الثقافة لعامل جديد أو قوة دافعة جديدة هى: العقل. وبعد أن كان الإيمان سيدا لا منازع له وكان بهذا المعنى هو أساس الثقافة ومحور جميع العلوم فيها، أدخل عامل العقل، وأصبحت المشكلة الأساسية منذ ذلك الحين هى تحديد مكانة العامل الجديد بالنسبة للدين. وقد حدث عندئذ ذلك التصدع بين النقل والعقل. ودارت المعركة المعروفة التى اختلفت فيها المذاهب ورجحت فيها كفة هذا الطرف أو ذاك حتى جاء الغزالى وانتصرت آراؤه فى نهاية المطاف، وعندئذ عاد إلى الثقافة تكامل أو توازن من نوع جديد. وهو تكامل جديد لأنه كان مختلفا عن التكامل الأول. فقد كان هذا بسيطا خاليا من التعقيد والقسر، بينما كان التوازن الذى حققه الغزالى يقوم على إلجام الفلسفة وكبحها. ولنا أن نقرأ تصنيف الغزالى للعلوم فى "إحياء علوم الدين" لنرى كيف يصفى العلوم الفلسفية تصفية عنيفة فيرد بعضها إلى أدوات للدين ويطرد بعضها شر طردة.

والتكامل كما يتحدث عنه الأستاذ شاكر هو إذن ضرب من الأساطير. وتكامل الثقافة حول الدين ليس فى أفضل الأحوال إلا مرحلة مؤقتة ولحظة عابرة فى تاريخها، وهو نوع من التوازن الدقيق الذى لا يلبث أن يختل؛ ومثله مثل إيمان العجائز الذى يقال إن عمر بن الخطاب دعا أن يوهبه. وهو إذن مثل أعلى لا يتحقق فى الواقع إلا على وجه التقريب وللحظة متلاشية. وما إن يحاول أهل دين ما أن يوفقوا بينه وبين أشياء أخرى مثل العقل أو مقتضيات التطور أو الواقع أو الحضارة حتى تكون المحاولة فى حد ذاتها دليلا على زوال لحظة البساطة الأولى وتشقق البناء المرصوص أو النسيج المحكم.

ولعلنا نكون إذن أقرب إلى الصدق عندما نتخذ موقفًا وسطًا بين مذهب الوفاق ومذهب الصراع فنقول إن العلاقة بين ثقافة الشمال وثقافة الجنوب علاقة التحام ونزاع عندما يعنى هذا تداخل المواقع والتنافس على أرض مشتركة. فبين الثقافتين تراث مشترك هو نفسه موضوع نزاع بينهما، وذلك أن علوم اليونان لم تنتقل بين الثقافتين إلا فى ظل التوسع السياسى والجغرافى من جانب هذه الثقافة أو تلك؛ وهو لم يستقبل فى كلتا الحالتين دون أن تحاول الثقافة المتلقية أن تحوره وفقًا لمتطلباتها وتأكيدًا لذاتها.

موقف وسط يجمع بين المذهبين المذكورين ويتجاوزهما؛ فهو يبرز تعقيد الواقع الذى اختزله كل منهما واقتصر على جانب واحد منه. فطه حسين على سبيل المثال يركز على اتفاق الثقافتين ويهون من أوجه الخلاف بينهما. صحيح أنه يقترب من الحقيقة عندما يضرب المثل بجوته وتوفيق الحكيم كأديبين حاول كل منهما أن يحاكى أهل الثقافة المقابلة لثقافته لكى يؤكد ذاتيته. ولكن طه حسين لا يكاد يرى انقطاعًا أو تضاربًا بين لحظة المحاكاة ولحظة الإبداع؛ ولا يكاد يدرك أن تأكيد الذات يعنى بالضرورة مقاومة واعية أو غير واعية لأساليب الغير. وهو على الصعيد النظرى العام يكاد ينتهى إلى أن أوجه الخلاف بين الثقافة الإسلامية والثقافة الأوروبية عارضة أو ثانوية. أو لنقل إنه يذيب هذه الفوارق ويبددها إذ يرى أن الثقافتين ترتدان بالتحليل إلى مقومات واحدة متماثلة[(١)]. والأمر هنا شبيه بمن يسقط الخلاف بين الأديان السماوية الثلاث لأنها تتفق منطقيا على مبدأ واحد هو التوحيد، وينسى أن الدين اللاحق فى هذه السلسلة يرمى إلى "نسخ" ما تقدمه.

أما الأستاذ شاكر فهو يبسط العلاقات المعقدة بين الثقافتين عندما يفترض أن تصارعهما يعنى انفصال كل منهما وتكامله فى حد ذاته. وهو يقترب من الصدق عندما يرى أن كلتا الثقافتين قد أخذت كل منهما عن الأخرى وعندما يبرز الدافع فى كلتا الحالتين إلى الاستحواذ على ما لدى الطرف الآخر[(٢)]. ولكنه لا يكاد يشير

---

(١) "مستقبل الثقافة"، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد التاسع، ص ٢٨-٢٩.

(٢) الواقع أنه لا يبرز هذا الدافع إلا فى حالة الثقافة الأوروبية بوصفها الثقافة المعتدية الغاصبة.

إلى هذه الحقائق حتى تغيب عنه دلالتها. فعملية الأخذ والاستحواذ بين هذين الطرفين المتنازعين تعنى بالضرورة اشتراكهما فى عناصر واحدة – هى موضوع النزاع – وتداخلهما؛ كما تعنى أن أخذ هذه العناصر قد أدى فى الحالتين إلى اختلال فى تكامل الثقافة المتلقية، وأن تمثلها لم يكتمل إلا وقد تحولت الثقافة عن طبيعتها الأولى.

وليس من قبيل المصادفة أن الأستاذ شاكر قد تجاهل هذه الحقائق التاريخية. فهو يستبعد التطور والتاريخ منذ البداية، ويتصور أن الثقافة الإسلامية كنظام مغلق من الأقوال أو النصوص التى لا تلتمس جذورها إلا فى أنفس العرب. والمنهج الذى يقترحه منذ البداية منهج "بيانى" يقتضى إجراء التذوق على كل ما أنتجه العرب من كلام منظوم ومنثور فى أى علم من العلوم بوصفه "إبانة منهم عن خبايا أنفسهم بلغتهم"[١]. والبحث بهذا المعنى دراسة لغوية تنصب على كلام العرب لتقصى معانيه ودلالاته فى أنفسهم ودون الرجوع إلى واقع التاريخ. وبذلك تبدو الثقافة كنسيج واحد وإن تعددت خيوطه وتنوعت؛ فكأنها الشبكة التى تخرج من جوف العنكبوت.

ومن اللافت للنظر أن الأستاذ شاكر يكتب كما لو كان ابن خلدون لم يوجد أو لم يكن ينتمى إلى ثقافة أخرى غير الثقافة الإسلامية. فصاحب "الرسالة" لا يذكر ابن خلدون أصلا[٢]، ويتمسك بمنهج فى البحث رفضه هذا المفكر الإسلامى وأثبت قصوره. وذلك أن ابن خلدون رأى على وجه التحديد أنه لا يكفى أن ندرس التاريخ كمجموعة من الأقوال والأخبار التى تمحص بالرجوع إلى قائليها وإلى أخلاق هؤلاء دون الرجوع إلى الواقع. وإنه لمن حسن الحظ أن ابن خلدون يصلح مثالا جيدا لتوضيح ما أعنيه بالاشتباك مع الثقافة الأوروبية. وذلك أن مبدأ الواقع هذا مبدأ يونانى أصلاً، وإن كان ابن خلدون جعله عربيا.

---

(١) "المتنبى: رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا" (القاهرة ١٩٨٧)، ص ٨. واقرأ أيضا صفحة ٦.

(٢) ما كنت لألتفت إلى هذا الإغفال لولا أن الأستاذ شاكر قد وضع فى كتابه (انظر ص ٢٣-١٥) قائمة مطولة للعلوم التى درسها والأعلام الذين استقى منهم منهجه، ولولا أنه ذكر فى هذه القائمة أسماء فلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد الفيلسوف.

لقد عاش ابن خلدون كما نعلم عند ملتقى الثقافتين، وفى لحظة حاسمة من تاريخ الالتحام بينهما. وكان يؤلف تاريخه وهو يدرك بوضوح أن العالم الإسلامى يتصدع ويضمحل بينما تنهض ثقافة الشمال وتزدهر. غير أن ابن خلدون لم يقنع بلملمة أطراف ثقافته[١] وبالتدثر بنسيجها. ولقد يبدو أن تأسيسه عندئذ لذلك العلم الجديد – علم العمران أو علم التاريخ – كان بمثابة محاولة الاشتباك مع الثقافة اليونانية فى معركة أخيرة مثمرة. ولا ينبغى هنا أن ننخدع بنقد ابن خلدون للفلسفة والفلاسفة؛ فهذا العداء الصريح يخفى جدلاً عميقًا خصبًا مع أرسطو على وجه التحديد. وكانت ثمرة الجدل تقرير مبدأ الواقع وإعادة تفسيره ووضع حجر الأساس لعلم التاريخ.

الخطوة الأولى فى بناء هذا العلم هى نقد ابن خلدون للسنة التى اتبعها أسلافه فى التأريخ. فقد كانوا يكتفون بتمحيص الأقوال والأخبار عن طريق الجرح والتعديل أو نقد أخلاق الرواة، ورأى ابن خلدون أن الأولوية ينبغى أن تعطى لتمحيص الأخبار بالرجوع إلى "طبائع الأشياء" أو عن طريق التأكد من مطابقتها مع "الواقعات" أو "طبائع العمران وأحواله". فإذا أمعنا النظر فى هذه الخطوة لاحظنا أولاً أنه اعتمد على المعلم الأول فى تقرير مبدأ الواقع، وذلك أن فكرة طبائع الأشياء – أو الأشياء ذات الماهيات والأعراض التى تتجاوز نطاق الأقوال والقائلين وتشكل المرجع الأساسى فى التحقق من الصدق والكذب – فكرة أرستطاليسية ما فى ذلك شك[٢].

---

(١) وإن حرص فى المقدمة على جمع وتنظيم كل المعارف التى توصل إليها أسلافه.

(٢) التفرقة بين الألفاظ (سواء أكانت منطوقة أو مكتوبة) والقضايا من ناحية وبين الأشياء من ناحية أخرى تفرقة شائعة فى كتب أرسطو المنطقية. انظر على سبيل المثال افتتاحية كتاب "فى العبارة" وانظر أيضا رأى أرسطو أن صدق القضايا أو كذبها يتوقف على تقرير ما "فى الأشياء" من تركيب وانفصال، كما يرد فى "تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد. تحقيق موريس بويج، بيروت، ١٩٦٧، المجلد الثانى، ص ١٢١٨-١٢١٩.

غير أننا من جهة أخرى نرى أن ابن خلدون لم يأخذ مبدأ الواقع عن أرسطو إلا وقد صرفه عن وجهته الأصلية وأعاد تفسيره بما يتفق ومتطلبات المعرفة التاريخية. فالواقع فى نظر الفيلسوف اليونانى يتكون أساسًا من "جواهر" أى أفراد مثل سقراط أو هذا القلم الذى أكتب به – لها ماهيات (مثل سقراط حيوان عاقل) وأعراض (مثل سواد القلم). ولا مكان فى هذا التصور للمعرفة التاريخية، فالعلم الحقيقى فى نظر أرسطو هو تناول الأفراد بالحد أو التعريف أى إدراك ما هو كلى فيها أو ماهياتها مجردة خالصة من شوائب الفردية وحدود المكان والزمان. وليس من قبيل المصادفة أن أرسطو كان يعتقد أن التاريخ – بما أنه يعنى بما هو فردى – أدنى مرتبة من الشعر. أما الواقع كما فسره ابن خلدون فهو يتكون أساسًا من تجمعات بشرية – بدوية وحضرية – تجرى عليها أحوال وأحداث تتصل فيما بينها برابطة العلة والمعلول وتخضع للقوانين السببية، وبذلك التفسير الجديد للواقع أصبح التاريخ ممكنًا.

ومن الواضح أن ابن خلدون قد أحدث تصدعًا فى الثقافة الإسلامية أو فى التصور التقليدى لها عندما أدخل – مستعينًا بأرسطو – مبدأ الواقع الذى يتجاوز الأقوال وأنفس القائلين وأخلاقهم. غير أن ابن خلدون لم يدفع ثقافته إلى ما وراء حدودها المألوفة ولم يربطها بثقافة اليونان إلا وقد ميزها عنها وأحرز لها تفوقًا عليها، وذلك أن إعادة تفسير مبدأ الواقع بحيث يصبح نظامًا من الوقائع التى تخضع للقوانين السببية يعنى أن الثقافة الإسلامية قد تجاوزت أرسطو والأرسطاليسية وعالم العصور الوسطى وسبقت بهذا المعنى أوروبا إلى العصر الحديث.

ويحق لنا بناء على هذه الحالة النموذجية أن نستخلص بعض النتائج العامة. وأولى هذه النتائج تتعلق بوحدة الثقافة الإسلامية. فالدين أساسى فى هذه الثقافة ولكن هذا لا يعنى أن الثقافة تنتظم على هذا الأساس كالبناء المرصوص أو النسق الفلسفى أو النسيج المحكم أو الجهاز العضوى. وتدل دراسة التاريخ على أن هذه الثقافة قد تعرضت فى تاريخها لهزات وانقلابات وتحولات جذرية، وأنها تطورت واستقبلت أو استنبطت مبادئ أخرى كمبدأ العقل أو مبدأ الواقع.

وليس هناك من وحدة أو تكامل أو منطق إلا ما أمكن ملاحظته فـى إطـار التطور من علاقات متغيرة غير متجانسة وغير متسقة بين مقومات هـذه الثقافـة سواء أكانت أصيلة أم مجلوبة. وليس صحيحًا أن إزالة أى خيط من هـذا النـسيج يهدد بتفككه أو أن استبعاد أى حجر من البناء يعنى تداعيه بأكمله. فتطور الثقافة – أى ثقافة – أو حياتها عملية مستمرة من الحذف والإضافة أو الهدم والبناء.

وتتعلق النتيجة العامة الثانية بثقافة البحر المتوسط أو بالثقافـة العالميـة أو الإنسانية. فقد أحاطت بهذا البحر وما زالت تحيط به ثقافات متعددة. وليس هنـاك من وحدة تجمع بين هذه الثقافة أو من تراث مشترك بينها إلا ما كان ثمرة لتلاحمها وتشابكها عبر التاريخ. وليس من الممكن أن نعزل فى هذا التعدد نواة صلبة ظلـت ثابتة لنطلق عليها الثقافة الإنسانية أو العالمية. ولكن هناك تراثًا فـضفاضًا متعـدد الجوانب والمراحل بحسب تعدد الثقافات التى تداولت هذا التراث وتنازعتـه عبـر التاريخ. فقد جرت سنة التطور على أن يؤول التراث المذكور إلى الثقافة الغالبـة فتتناوله بالحذف والإضافة وتعيد تنظيم مقوماته وتطبعه لفترة بطابعها. وليس مـن الممكن أن نصف وحدة هذا التراث دون أن نروى قصة الجدل والنزاع الـذى دار وما زال يدور بين الثقافات المذكورة. وإنا لنقترب من الـصدق إذا شـبهنا هـذه الثقافات بالدوائر المتقاطعة. وتزداد الدقة إذا نحن أضفنا إلى هذا التشبيه الهندسـى بعدًا زمنيا ديناميكيا فقلنا عن هذه الدوائر إنها دوائرنفوذ.

أما النتيجة العامة الثالثة فتتعلق بالموقف الذى ينبغى أن نتخـذه اليـوم مـن الثقافة الغربية، وهو موضوع معقد ويستحق دراسة قائمة بذاتها، ولكننا قـد نقـول بصفة مؤقتة وعلى سبيل الاختصار إنه لا مفر فى هذه الحالة من أن نـشتبك مـع الثقافة الغالبة فنتعلم عنها وننازعها بقدر الإمكان فيما لـديها (أو فيمـا آل إليهـا). ويبدو أن ابن خلدون هو خير مثال يحتذى فى هذا الصدد. ويقتضى هذا أن نتخـذ من الثقافة الأوروبية موقفا إيجابيا فنشتبك معها فى بناء العلوم والحضارة. فذلك هو الإطار الوحيد الذى يحدد لنا ماذا نأخذ وماذا ندع من التراث وماذا نأخذ وماذا ندع من الغرب دون تعسف أو تعصب أو تلفيق. ويترتب على ذلك أن جميـع الجهـود

التى تبذل اليوم لبحث مشكلة التراث والمعاصرة – أو الأصالة والتجديد – تبقى علامة على العقم والتخلف طالما اقتصرت على المستوى النظرى البحت ولم تنخرط فى عملية البناء والتزمت بمقتضياتها. وينبغى أن نتذكر فى هذا الصدد أن ابن خلدون لم يكن يعنيه فى المقام الأول أن يكون أصيلاً أو معاصرًا أو أن يجمع بين أسلافه وبين أرسطو. وإنما اهتم أول ما اهتم بتقصى الشروط اللازمة لبناء علم التاريخ. كيف يصبح علم التاريخ ممكنًا؟ ذلك هو السؤال الذى حدد لابن خلدون اختياراته. ولقد كانت معاناة الضرورات التى تمليها عملية البناء هى طريقه إلى حرية الإبداع. وما أشبهنا إذ نحاول حل المشكلة على المستوى النظرى البحت بمن يتساءل عن أى المذاهب يتبع فى الرقص وعن سبل الإبداع فى هذا الفن دون أن يعانى ضروراته ودون أن يتلمس هنالك منافذ الحرية. وليس لأحد لم يتعلم قواعد اللعب ولم يتمرس بها أن يثور عليها.

ساحة التشابك والنزاع(*)

أود فى هذه المقالة أن أستأنف حديثا بدأته فى الثمانينيات من القرن الماضى عن الثقافة العربية فى مواجهة الغرب. فما زال هذا الحديث مناسبا لمقتضى الحال لأن وجود الثقافة العربية فى ملتقى الثقافات – وهو موضوع اليوم – يعنى فى المقام الأول أننا فى مواجهة الغرب. فنحن العرب عندما نتحدث عن الآخر إنما نعنى فى المقام الأول من يواجهوننا عبر البحر المتوسط إلى الشمال والشمال الغربى، أو لنقل أوروبا والعالم الغربى بصفة عامة. وقد تغيرت الخارطة منذ تلكم الأيام. فمن ناحية الشرق والجنوب الشرقى زاد تشابك العلاقات بيننا وبين البلاد الآسيوية بما فى ذلك إيران والهند وباكستان وبلدان الشرق الأقصى. لكننا ما زلنا نولى أوروبا والعالم الغربى جل اهتمامنا. وقد رجحت كفة الميزان نحو الغرب البعيد نتيجة لتزايد نفوذ الولايات المتحدة. ولكن ما زالت الساحة التى حددها طه حسين بيننا وبين الغرب بمنطقة حوض البحر المتوسط أو الشرق الأدنى أو الشرق الأوسط هى محط أنظارنا وأنظار من يواجهوننا إلى الشمال والغرب، وإن كانت الساحة قد اكتسبت طابعا جديدا كما سأبين بعد قليل.

وقد كنا بحكم هذا التوسط وما زلنا فى ملتقى الثقافات. ولكن استقبال العلوم والمعارف وسائر ثمار الثقافات من الشرق والشرق البعيد لا يكاد يثير قلقاً لدينا. أما تلقيها من الشمال والشمال الغربى والغرب البعيد فهو موضوع الاهتمام والقلق الدائمين. وذلك أن الغرب ما زال هو المصدر الرئيسى للمعارف والعلوم، وما زال هو مركز الثقل من حيث العلاقات السياسية والاستراتيجية. بل إنه يواجهنا من الشرق عن طريق محمياته وقواعده. ويبدو إذن أن علاقاتنا بالعالم من هذه الناحية ذات وضع خاص فى حياتنا.

(*) نشرت فى الهلال، أبريل ٢٠٠٥، ص ٩٨-١٠٧.

لقد ظن طه حسين فى كتابه عن مستقبل الثقافة (القاهرة ١٩٣٨) أن تشابك العلاقات بين مصر وبين الثقافة الأوروبية ووجود قواسم مشتركة بينهما – وهى العقلانية اليونانية والفقه الرومانى وديانة التوحيد – يعنى أن ثمة ثقافة واحدة تجمع بين الطرفين، هى ثقافة البحر المتوسط. ولكن الحقيقة كما نتبينها فى واقع التاريخ هى أن ثمة ثقافتين متشابكتين وإن كانتا متنازعتين، وذلك أن التراث اليونانى المشترك لم ينقل إلى الثقافة العربية دون مقاومة ولم يستقر فيها دون طبعه بطابع عربى إسلامى خاص، وأن أوروبا عندما نقلت هذا التراث عن العرب طبعته بدورها بطابعها الخاص، وكان ذلك يعنى من بين ما يعنى محو الطابع العربى الإسلامى أو إخفاءه. يضاف إلى ذلك أن التراث القديم الذى كان موضع تحوير هنا وهناك لم ينتقل فى أى من الحالتين إلا فى ظل علاقات القوى والصراع: الفتوح الإسلامية التى امتدت إلى قلب أوروبا؛ والتنازع على السيطرة على البحر المتوسط وطرق التجارة؛ والحروب الصليبية وإعادة السيطرة الأوروبية على الأندلس، والاستعمار الغربى بالمعنى الحديث.

وقد يبدو إذن أن النموذج الصراعى الذى قدمه محمود محمد شاكر فى كتابه عن المتنبى أو رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا (جدة – القاهرة، ١٩٨٧) أقرب إلى الصواب، وإن كان ينطوى على تبسيط شديد. فشاكر يرى أن الصراع فى حقيقته كان وما زال دينيا وصليبيا على وجه التحديد، وأنه يعنى وجود ثقافتين تشكل كل منهما نظاما مغلقا ومكتفيا بذاته ومرتكزا على أساس من الدين أو ما قام مقام الدين. وحقيقة الأمر أن الثقافتين متداخلتان بحكم تراثهما المشترك، وإن كان التداخل ينطوى على التنازع للأسباب التى بيناها. وليس ثمة اكتفاء ذاتى ولا انغلاق. ولم يكن الدين فى يوم من الأيام سدا منيعا محكما دون التبادل مع أوروبا. ولسنا نبالغ إذا قلنا إن التشابك مع أوروبا والعالم الغربى قد بلغ حدا من التعقيد بحيث لا يمكن كتابة تاريخ أى من الثقافتين دون الرجوع إلى الثقافة الأخرى ودون الإشارة إلى ما استعارته كل ثقافة من الأخرى.

وما زال التشابك بيننا وبين العالم الغربى يتزايد منذ ألف طه حسين كتابه. ويكفى أن نعدد على سبيل المثال لا الحصر ما يدل على ذلك. فمن هذه الناحية زاد التغلغل العربى الإسلامى فى العالم الغربى بسبب الهجرة وما اقترن بها من انتشار العمالة العربية والإسلامية وانتشار اللغة العربية والثقافة الإسلامية. ومن الظواهر ذات الدلالة فى هذا الصدد أن علماء العرب والمسلمين أصبحوا يحلون محل المستشرقين التقليديين فى تعليم أبناء الغرب فى مجالات الثقافة العربية والإسلامية.

أما من الناحية الأخرى، فقد زاد اعتمادنا على الغرب وزاد تغلغل ثقافته فينا. فمن الممكن أن نقول بصفة عامة أن نقول إن الحضارة الغربية هى الحضارة المنتجة المصدرة بينما نقف نحن وكثير من أجزاء العالم فى موقف المستورد المستهلك. فالحركات الأدبية والفكرية الكبرى والاكتشافات العلمية الضخمة والمبتكرات التكنولوجية الرئيسية تظهر فى الغرب وتنتشر من ثم إلى بقية أنحاء العالم، بما فى ذلك منطقة الشرق الأوسط. غير أن هذه المنطقة تتميز خاصة بضعف شديد بإزاء النفوذ الغربى. وذلك أن الاستعمارين البريطانى والفرنسى لم يرحلا دون غرس إسرائيل فى قلب العالم العربى ودعمها بالنفوذ الأمريكى الجبار. وزاد الأمر سوءا بفرض الحماية على أجزاء كبيرة من العالم العربى، واحتلال العراق، والرغبة فى إعادة تخطيط منطقة الشرق الأوسط وفقًا لمصالح الغرب، ومحاولة فرض إصلاحات سياسية واجتماعية واقتصادية وتعليمية وثقافية (بالمعنى الضيق للكلمة) وفقًا لنفس المصالح. وقد اشتد النفوذ الغربى واحتد بعد سقوط الاتحاد السوفييتى وسيطرة القطب الواحد. وبذلك أصبح الأمر يتجاوز التداخل والتشابك، وأصبحنا الآن بإزاء حالة من التأزم والصراع المحتدم. وصحيح أن الميل إلى هيمنة القطب الواحد يؤثر فى العالم ككل، ولكن يبدو أن وقعه أشد وأسوأ على المنطقة العربية.

فإذا كان ذلك هو ملتقى الثقافات كما نشهده اليوم، فماذا عسانا نفعل؟ فى ماض ليس ببعيد كانت المشكلة تطرح فى إطار التقابل بين الأصالة والمعاصرة. وكانت الأصالة بالنسبة لنا هى التراث العربى الإسلامى. أما الحداثة فقد أصبحت

تعنى اتباع نمط النمو الرأسمالى فى الاقتصاد؛ والأخذ بالعقلانية ومناهج العلم الحديث فى مجال الفكر؛ وتطبيق النظام الديمقراطى وحقوق الإنسان فى مجال السياسة. ولقد كان يبدو أن من الممكن الاختيار؛ وكان المعتدلون منا يؤكدون أن لا تعارض بين الجانبين وكانوا يبحثون عن صيغة يمكن بها الجمع أو التوفيق بينهما.

ولكن الوضع قد تغير الآن وتوارت تلك الطريقة فى طرح الموضوع على ضوء قوة الغرب الزاحفة. فقد أصبح الكل يسعى إلى الأخذ بالحداثة أو اللحاق بركبها على نحو أو آخر دون كثير اهتمام بالأصالة. وأقول على نحو أو آخر لأن الأمر يتوقف على قدرة كل دولة على المناورة مع القوة الغالبة. فهناك هامش للمناورة يضيق أو يتسع وفقًا لموازين القوى وحسابات المصالح فى كل حالة على حدة. وذلك أن الطرف الغربى الغالب يولى الاهتمام الأكبر لاتباع نمط النمو الرأسمالى ويقنع بتحقيق مصالحه؛ فإذا تحقق ذلك كان مستعدا للتضحية بجوانب أخرى من الحداثة. فهو قد يقنع عندئذ بنظام شبيه بالنظام الديمقراطى بل وقد يؤيد الأنظمة الدكتاتورية والقمعية. وهو قد يتخذ من حقوق الإنسان وسيلة للضغط والابتزاز من أجل الحصول على تنازلات فى مجالات أخرى، وقد يغض الطرف عن انتهاكها أو يقدم هو نفسه على انتهاكها، ولا يعنيه كثيرًا أن يأخذ الغير بالعقلانية والمناهج العلمية بل وربما قاوم هذه النزعة. وهناك إذن ما يسمى بازدواج المعايير أو الكيل بمكيالين، وما دام الأمر كذلك فإن ثمة هامشا للمناورة.

وعلى هذا الأساس أصبح بمستطاع الدول غير الغربية اتخاذ بعض الإجراءات والترتيبات الحداثية دون غيرها وذلك فى الحدود التى يسمح بها هامش المناورة. فالدول القوية أو الناهضة بدأت تطبق النظام الرأسمالى وتركز على تقوية الاقتصاد وتسعى بهمة إلى امتلاك ناصية العلوم والتكنولوجيات الحديثة وتناور فيما يتعلق بتطبيق الديمقراطية وحقوق الإنسان. وهى إذ تتخير من جوانب الحداثة ما يناسبها لا تفعل ذلك حرصا على أصالتها، بل تحاول أن تحقق من أسباب القوة الاقتصادية والعلمية والعسكرية ما يكفل لها التوصل إلى قدر من التوازن أو المهادنة مع قوة الغرب ويضمن لها الأمن والاستقلال. ولقد نحيت جانبا أفكار مثل التمسك بالتراث والعدالة الاجتماعية وحقوق الشعوب (فى مقابل حقوق الأفراد) وحرية تداول المعلومات.

أما فى بلداننا العربية فإننا نحاول اللحاق بركب الحداثة دون نجـاح كبيـر. فالرأسمالية التى أخذنا فى تطبيقها رأسمالية متخلفة؛ وهناك خطوات تتخـذ نحـو الديمقراطية ولكنها خجولة متعثرة؛ وقد أصبحنا نؤمن بضرورة تحصيل المعـارف العلمية والتكنولوجية دون أن تتوافر لدينا الإرادة السياسية أو الـسياسات التعليميـة اللازمة. وليس هناك إرادة عربية موحدة؛ فنحن نواجه التوسع الغربـى ضـعفاء متفرقين. والموارد العربية مبددة، والدول العربية مفروض عليها أن تقف موقـف المتفرج من الغزو الصهيونى المستمر لفلسطين وأن تقف موقف الحليف مع الغزو الأمريكى للعراق وأن تطلب الحماية من الغرب وأن تفتح له أراضيها كى يقيم فيها قواعده العسكرية ومواقعه الأمامية وأن تقنع فـى أفـضل الحـالات بمـا يـشبه الديمقراطية وأن تكون عرضة للابتزاز فى مجالات التعليم والإصـلاح الـسياسى والاجتماعى وحقوق الإنسان. ومؤدى كل ذلك أن الحداثة كما نحـاول تطبيقهـا لا تضمن لنا أى نوع من القوة أو الأمن، بل تنتهى بنا إلى أسوأ صفقة فى العالم وهى التبعية الكاملة.

فماذا عسانا نفعل؟ أعتقد أن الإجابة صارت واضحة. لم يعد الأمـر يتعلـق بالأخذ بالحداثة أو عدم الأخذ بها. ولم يعد الأمر يتعلق بالنقل عن الغرب أو عـدم النقل عنه. فقد أصبح من الضرورى ضرورة قصوى أن نأخذ بوسائل القوة، وهـو ما يعنى ضرورة الانفتاح على الغرب مع مقاومته بوسائله. فالهم الغالب فى الوقت الحاضر هو مقاومة الخطر الزاحف والقدرة على البقاء مستقلين.

إن الثقافة التى تنغلق على نفسها تُعرِّض نفسها لخطر التجمـد والانحطـاط والفناء. فهى تصبح فريسة سهلة للمغيرين عليها والطامعين فيها. ذلك مـا حـدث لثقافات العالم الجديد عند اكتشاف الأوروبيين له. فلقد واجهت الثقافـات الأصـلية غارات المستعمرين والمغامرين الأوروبيين بوسائلها الخاصة المحدودة ولم تستطع الصمود أمامهم فأبادوها. ولو أن أهل تلك الثقافات كانوا علـى وعـى بأسـاليب المغيرين وحيلهم لكانوا أقدر على الصمود. ولو أنهم كانوا أكثر مرونة فى مواقفهم من تراثهم الأصلى لكانوا أكثر نجاحًا فى مواجهة الهجوم الماحق. والثقافة الغربية مغيرة علينا بخيرها وشرها ولا بد أن نفيد منها وأن نتقى شرها لكى نبقى.

ولا بد إذن من الأخذ بأسباب الحداثة على أن تكون حداثة حقيقية تضمن لنا القوة. وهنا قد يسأل سائل: كيف يمكن مقاومة النفوذ الغربى إذا كنا سنصب كل اهتمامنا على الأخذ بوسائله ومسايرته فى أساليبه؟ والرد على ذلك أن أدوات الحداثة المفروضة علينا من الغرب لا تؤدى بالضرورة إلى الضعف بإزائه. فمن الممكن مقاومته بهذه الوسائل عينها، بل يبدو أن ليس هناك طريقة أخرى للمقاومة كما نلاحظ فى حالة الثقافات التى اندثرت والثقافات التى ما زالت قادرة على الصمود والمناورة.

ولو جاز لى أن أضع سلمًا للأولويات لقلت ما يلى: ينبغى التركيز فى هذه المرحلة على قوة الاقتصاد والقدرة على تحصيل المعارف العلمية والتكنولوجية. غير أن هذا يتطلب كما نعلم قدرًا من التحرر السياسى والاجتماعى وسياسات تعليمية رشيدة. ولست فى قلق شديد على الإبداع الأدبى لأن هذا الإبداع ممكن فى ظل أحلك الظروف. ولن أركز على الإبداع فى مجال الفكر والفلسفة لأن هذا النوع من الإبداع يتوقف فى رأيى على امتلاك ناصية العلوم، والعلوم الأساسية بصفة بخاصة.

ولكن ألا تقتضى القدرة على المقاومة بهذه الوسائل الاستعانة بمواردنا الذاتية أو لنقل بأصالتنا أو تراثنا؟ والإجابة عن هذا السؤال لا بد أن تكون بالإيجاب. ولكن الثقافة التى تريد أن تقاوم خصومها بوسائلهم لا بد أن تتحلى بالمرونة فيما يتعلق باللجوء إلى مواردها الذاتية. فليس من الممكن أن نختزل الأمر فى مبدأ واحد دون سواه، مثل الدين.

وعند هذه النقطة لا بد من التوقف مرة أخرى عند نظرية شاكر فيما يتعلق بارتكاز الثقافة، والثقافة الإسلامية خاصة، على الدين أو ما يقوم مقام الدين. فسوف يقال عندئذ إن الإسلام هو الأساس فى ثقافتنا، وهو العنصر الثابت الذى لا بد من التمسك به فى جميع المواقف والحالات. ولكن هذا الرأى ينبغى أن يمحص وينقح. فليست الثقافة بصفة عامة نسقا فلسفيا محكما يمكن استنباط كل ما فيه كما تستنبط الفروع من مبدأ أو أصل واحد. فإذ نظرنا إلى الثقافة العربية خاصة وكما

تطورت فى التاريخ، تبين لنا أنها اقتربت أكثر ما اقتربت من النموذج الذى يقدمه شاكر فى لحظة عابرة، وذلك عندما كانت كل العلوم – بما فى ذلك علوم اللغة والفقه والكلام – تتمحور حول دراسة القرآن الكريم والسنة. ولكن هذا التمحور لم يحل دون تطور هذه العلوم وازدهارها على نحو يتجاوز الاهتمامات الدينية الأصلية؛ بل ولم يمنع المسلمين الأوائل من تطويع الثقافة الإسلامية بحيث تتسع لمبادئ أخرى مثل مبدأ العقل الذى تقوم عليه العلوم العقلية (فى مقابل علوم النقل). كلا ولم يمنع الإسلام ابن خلدون – وهو الفقيه المسلم – من الاحتكام فى دراسة التاريخ والعمران إلى مبدأ ثالث، هو التطابق مع واقعات العمران وطبائعه، أو لنقل بإيجاز مبدأ الواقع. وليس صحيحا إذن أن الثقافة الإسلامية ترتكز على الدين بالمعنى الذى يستبعد أصولا وموارد أخرى. وقد تقتضى مقاومة الخصم بوسائله أن نلجأ إلى أصول وموارد آلت إلى الثقافة العربية قبل ظهور الإسلام أو اكتسبتها بعد ظهوره، وصارت جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية.

ولم يعد من الجائز فى مجال تخطيط السياسات الثقافية أن نتساءل عما إذا كان هناك متسع للعلوم العقلية أو العلوم الوضعية أو العلوم الاجتماعية والإنسانية. وذلك أن استقبال هذه العلوم ورعايتها أمر مسلم به أو ينبغى أن يكون كذلك. ولمن شاء أن ينقد العقل أو العلم أو بعض العلوم، على ألا يكون هذا النقد عقبة تحول دون دراستها أو نموها.

وأود أن أقول فى الختام إننى لست متشائمًا رغم سوء الظروف، بل لعلى أميل إلى شيء من التفاؤل بسبب سوء الظروف. ولست أعنى بذلك ما يقال من أنه لا بد لليل من آخر، إنما أعنى أن الوضع الراهن يمكن أن يقرأ على نحو آخر، إذ يبدو لى أن الأمة العربية تبدو فى ظل هذه الأزمة أو المحنة مؤهلة للعب دور تاريخى ضخم، دور عسير ولكنه حاسم. فبينما قررت كثير من الدول أن تشترى أمنها بأن تطلق يد الغرب فى الشرق الأوسط وأن تقف موقف المتفرج أو المهادن أو المتواطئ أو الحليف عن رضا أو على مضض، أصبحت الثقافة العربية هى التى تواجه قوة الهيمنة وحدها فى هذه الساحة. وهو وضع كما تعلمون سيء غاية

السوء من حيث موازين القوى. ولكن انفتاح الساحة على هذا النحو يفضح طبيعة العدو كما يكشف طبيعة المعركة. فهو عدو غاشم فى معركة غاشمة لا علاقة لها بالديمقراطية ولا بحقوق الإنسان ولا بأبسط قواعد القانون الدولى ولا بالسلام. ونفسى تحدثنى بأن منازلة هذه القوة الغاشمة قد تكون هى الدور التاريخى المناط بالعرب نيابة عن العالم. أقول هذا وفى ذهنى كيف زحزحت إسرائيل من سيناء، وكيف طردت من جنوب لبنان، وكيف سترحل عن غزة والضفة الغربية. وبذلك ينحسر المد الصهيونى داخل قلعة مدججة بالسلاح تحتمى من المقاومة الفلسطينية بسور عازل. والحرب ما زالت سجالاً. فستحاول إسرائيل أن تخرج من هذا الجيتو الذى وضعت نفسها فيه؛ وسيحاول الفلسطينيون أن يخترقوا السور. كما ألاحظ أن الحرب ما زالت سجالاً فى العراق بعد أن ظنت الولايات المتحدة أنها مقبلة على نزهة واعتقدت أن نهاية الجولة الأولى تعنى أنها هزمت العراق بالضربة القاضية. ولكن الحرب هنا ما زالت سجالاً. وما دامت المقاومة مستمرة، فإنى متفائل بقدرة الثقافة العربية. فالمقاومة فى ظل المحنة تعنى أن هناك موارد غير مرئية وراء الآداب والسياسة والاقتصاد والعلوم والتكنولوجيا، وأن من الممكن استغلالها، وأن الابتكار من ثم ممكن وقائم. وإذا كان للأصالة العربية دور فلا بد أن يتجلى أول ما يتجلى فى هذا الإطار. وعندما أتحدث عن الموارد غير المرئية فإننى لا أعنى بطبيعة الحال التراث المكتوب أو الشفهى؛ وإنما أعنى أشياء وخصائص تتعلق بالشعوب ومواردها الروحية مثل صلابة الأمهات الفلسطينيات وصبر المصريين الذى لا حد له على الشدائد وقدرة العراقيين على مد أمد المعركة. ولقد أحسن محمود محمد شاكر صنعًا عندما خفف من تطرفه فقال إن الثقافة ترتكز على الدين أو ما قام مقام الدين. فمن الواضح أن هذه العبارة الأخيرة مطاطة ويمكن أن تشمل الأخلاق، والأخلاق لا بالمعنى الضيق كما قد يود شاكر، ولكن بالمعنى الواسع بحيث تشمل العادات والتقاليد والخصائص والتجارب التى تراكمت منذ أزمنة سحيقة وما زالت تنمو وتتطور.

فى ذكرى ابن خلدون(*)

يبدو أن هذا العام هو عن جدارة عام ابن خلدون. فالاحتفال بالمفكر العظيم قائم على شاطئى البحر المتوسط، ولكل طرف أسبابه الخاصة. لقد ولد المحتفل به فى الأندلس وعاش وازدهر فى إفريقية (تونس كما تسمى اليوم) ثم رحل إلى مصر واستقر فيها؛ فقد آوته وحمته وأعزته كما آوت من قبل وحمت وأعزت اليهودى موسى بن ميمون. وقد نشرت "القاهرة" (٢٣ مايو) تقريرا عن المعرض الذى أقيم لابن خلدون فى إشبيلية؛ كما نشرت فى نفس العدد مقتطفات مما كتبه طه حسين فى الرسالة التى أعدها فى فرنسا عن ابن خلدون ونال بها دكتوراه الجامعة من السوربون، وطبعت فى نصها الفرنسى فى باريس سنة ١٩١٧. وفى مارس من هذا العام عقدت فى تونس ندوة ضخمة عن ابن خلدون حضرها جمع غفير من الدارسين العرب والأوروبيين. وفى أبريل نظمت ندوة أخرى فى دار الكتب والوثائق المصرية، وسوف تنظم فى ديسمبر ندوة ثالثة فى المجلس الأعلى للثقافة.

ولقد أحسنت "القاهرة" صنعًا عندما نشرت تلك المقتطفات تحت عنوان "ابن خلدون حين ينزل المثقف إلى ملعب السياسة". عنوان يدل على الحذق ولا يخلو من مكر، لأن الموضوع إذا طرح على هذا النحو مناسب تمامًا لما نحن فيه، وهو موضوع الساعة اليوم، كما كان أيام طه حسين، وكما سيكون فى مستقبل الأيام طالما كانت هناك سلطة وكان هناك مثقفون. وملعب السياسة هذا ملعب خطر كما بين طه حسين عندما وصف نزول ابن خلدون إليه.

(*) نشرت فى جديدة "القاهرة" ٦ يونيو ٢٠٠٦ تحت عنوان "خدعوك فقالوا: شياطين المستشرقين هم الذين اكتشفوا ابن خلدون ووسوسوا للأزهرى المارق "طه حسين" بالاهتمام به".

إحياء ذكرى إبن خلدون:

ولكن طه حسين عندما كتب رسالته تلك كان يريد أساسًا إحياء ذكرى ابن خلدون، كما أحيا قبل ذلك ببضع سنوات ذكرى علم آخر من أعلام الثقافة العربية، وأعنى بذلك أبا العلاء المعرى. فقد كان هذا الشاعر الفيلسوف موضوعًا لرسالة أخرى نال بها طه أول دكتوراه تمنحها الجامعة المصرية (١٩١٤) ونشرت بعنوان "ذكرى أبى العلاء" ثم أعيد نشرها بعنوان "تجديد ذكرى أبى العلاء". وربما نظرنا إلى الكتابة عن نزول ابن خلدون إلى ذلك الملعب الخطر بوصفه جزءًا منطقيًّا من عملية الإحياء؛ فليس أشد حيوية وعنفوانا من لعب المفكر فى معترك السياسة ومعاناة مزالقه ومهاويه. وطه حسين لا يقصر فى بيان زلات ابن خلدون وكبواته وإبراز عيوبه وتجسيم نقائصه. أما فى حالة أبى العلاء فإنه يسلك إلى إحياء ذكراه مسالك أخرى ويبعث موضوع دراسته على نحو آخر. يحيط إحاطة مفصلة بمختلف الظروف التى أحاطت بحياة الشاعر الفيلسوف وحياة مجتمعه قبل أن يعرج على داره في معرة النعمان (بالقرب من جلب) ويقف عليها باكيًا وقوف الشعراء القدامى على أطلال أحبابهم ثم يدخل الدار "فيواجه" أبا العلاء وهو يتصدر مجلسه بين طلابه و"يستمع" إليه.

وهو ما يدفعنى دفعًا إلى التساؤل: ماذا يمكن أن يحدث لو قدر لابن خلدون أن يبعث حيا بيننا ويسير فى شوارع القاهرة التى بهرته وخلبت لبه وأشاد بها عاصمة للدنيا. لنحصر انتباهنا فى القاهرة ونتناسى للحظة ما يحدث فى العراق وفلسطين وديار الإسلام على ترامیها. ماذا كان عساه يقول فى تلك الحدود الضيقة؟ كانت القاهرة ستروعه وتذهله عن نفسه للحظة تقصر أو تطول. مدينة شديدة "العمران"، ولكنه عمران متوحش عارم ملوث يشى بالتدهور والانهيار. بناء ضخم تنوء أسسه بثقل غرفاته واعوجاج جدرانه وكثرة سكانه ويهدد بالانهيار. ولقد يبدو لابن خلدون لأول وهلة أن ما قاله فى التفاعل أو التصارع بين البداوة والحضارة يمكن أن يصلح فهما لهذا النوع من العمران. ولكن ابن خلدون سرعان

ما يدرك أن آراءه لم تعد تصلح لفهم ظواهر اجتماعية مثل هجرة أهل الريف إلى المدينة ونشأة المجتمعات المحلية العشوائية والهامشية ومساكن المقابر وانتشار الحجاب والنقاب والجلباب الأفغاني والسروال الباكستاني و ازدهار الأصولية المتطرفة والإرهابية. فزحف البادية على المدينة فى هذه الحالة لا يشبه فى شيء غزو أمراء البادية للحواضر واستقرارهم فيها وبناءهم لممالك وأرستقراطيات ترعى العلوم والفنون.

رموز الضمير

ولكن لماذا يحاول البعض بعث ابن خلدون؟ ولماذا يتحدث البعض عن عودة أبى العلاء؟ لأنهما ينتميان إلى فئة من المفكرين تطارد ذكراهم عقول أخلافهم فيتصورون أنهم نفضوا عنهم التراب وعادوا ليفتشوا ويحاسبوا ويصدروا الأحكام. فئة تمثل ضمير الأمة. ومن هذه الفئة – إلى جانب أبى العلاء وابن خلدون– المتنبى. فهو بدوره لا يفتأ يعاد إلى الحياة. وسر ذلك فيما يبدو أن هؤلاء المفكرين يمثلون ضمير الأمة. يطلقون التحذيرات ويدقون نواقيس الخطر فى حياتهم ثم يبعثون بعد رحيلهم للتفتيش والمراجعة وتوجيه اللوم والتوبيخ أو الإدانة. ولزياراتهم الخيالية – كما يعلم أصحاب الضمائر– وخز يقض المضاجع ويطير النوم عن العيون. وزياراتهم لا تنقطع وإلحاحهم على النفوس – حية كانت أم متبلدة، يقظة كانت أم خامدة – لا يتوقف. أو هذا على الأقل ما أوده لأصحاب الضمائر العربية.

ولقد قسا طه حسين عندما طعن فى أخلاق ابن خلدون، وأبرز حبه للتآمر– حتى على أصدقائه والدس والكيد لهم، والاحتماء بالأقوياء أينما وجدهم، وانقلابه على أولياء نعمته وحماته كلما استشعر خطرًا ورأى أن لهم أعداء صاعدين. وكذلك قسا فى نقده لأخلاق المتنبى. ولعله كان مسرفًا فى الحالتين. فلقد يقال عن المتنبى وابن خلدون إنهما عاشا فى زمن للذئاب، وأنهما أدركا بوضوح أن بيت العرب آيل للسقوط وأنه لا بد لمن يريد أن يحتفظ برأسه على كتفيه أن ينافق ويرائى ويعتدى قبل أن يعتدى عليه. ألم يقل شوقى:

ومما يذكر فى المقابل أن طه حسين كان يترفق بشعراء مثل أبـــى نـــواس وأصحابه ومن لف لفه من السكيرين وأهل المجون والخلاعة على فسادهم. فهــل كان يكيل بمكيالين؟ لعل الأنسب أن نفسر تباين الأحكام من حالة إلى أخـــرى بـــأن طه حسين كان يستطيع التساهل أو التسامح مع العبقرى الفاســد إذا تعلــق فــساده بحياته الشخصية، ولكنه لم يكن قادرا على تساهل أو تسامح إذا تعلق فساد الرجــل بالحياة العامة. فالعبقرى الذى يتصدى لحمل الأمانة العامة ويمثل ضــمير الأمــة ينبغى أن يؤدى هذا الدور باتساق وإتقان. فهو أقدر من غيره علـــى تبـــين الـــشر وتشخيصه، وهو أبصر من غيره بمواطن الـــضعف والخلـــل وبـــوادر التـــردى والانحطاط وإغراءات الهوى والشهوة. وهو أجدر بحكم الأمانة العامة التى تصدى لحملها بأن يكون قدوة تحتذى ونبراسا يهتدى به. ومن المتوقع منه أن يأتى سلوكه على مستوى نفاذ بصيرته وحدة عقله ونزاهته الفكرية. أليس المتنبى هو من قـــال: "على قدر أهل العزم تؤتى العزائم؟" ألا يمكن إذن أن نقول: "على قـــدر ضـــخامة الرجل تكون قسوة الحساب"؟

أما إذا انحط سلوك ذلك العبقرى عن مستوى عبقريته، فإن خيبة الأمل فيـــه تكون أدهى وأنكى وأمر، ولا مجال للتخفيف من ذنبه. وأنت قد تنكر علـــى أبـــى نواس مجونه ومباذله، ولكنك لا تنتظر منه فى نهاية المطاف تشخيصا لأمـــراض الأمة ولا تتوقع منه أن يكون إماما فى الأخلاق أو قدوة فى مجال العفة.

من السجن إلى مجلس الخليفة

ويضاف إلى ذلك كله أن مصائر بعض الرجال مثل المتنبى أو ابن خلـــدون ذات شأن حتى لو فسدت أخلاقهم. لن تزعجك زيارات أبى نواس للخمارات ودور اللهو أيما إزعاج بعد أن تستنكرها وتدينها. فلا حرج عليك بعد إبـــداء الاســـتهجان والاستنكار أن تصاحب الشاعر الظريف – على صعيد الخيـــال – فـــى جولاتـــه

اللاهية، وأن تغفر له – على صعيد الخيال – مجونه ونزقه. وقد تقول لنفسك إنه بعد كل شيء وقبل كل شيء شاعر زين العربية بقلائد من جمان. وقد تتعجب لهذا الرجل من الموالى كيف استطاع أن يبارى أهل اللغة الأصلاء ويبزهم فى بعض الأحيان. كأنما أراد أن يهزمهم على أرضهم. وقد ترى أن كل المجتمعات إن اعتدل مزاجها وحسن ذوقها تغض الطرف أحيانًا عن أخطاء مبدعيها وترخى لهم الحبل شيئًا ما، بل وقد تدللهم وتمنحهم من سعة الصدر ما لا تمنحه إلا للأطفال الأبرياء. ألم يكن أبو نواس يودع فى السجن لسكره ثم يعاد إلى مكانه من مجلس الخليفة؟ "حشاش يستحب مجلسه" – كما قال نجيب محفوظ وصفًا لأحد أبطاله.

ولكنك لن تجد راحة ولا أنسا فى شعر المتنبى فى مدح كافور مهما أجاد. وسينفطر فؤادك كلما تذكرت بعد قرون من فوات الحادثة استجداء المتنبى – وهو الرجل الذى كان "فؤاده من الملوك"– لكافور بقوله:

أبا المسك هل فى الكأس فضل أناله   فإنى أُغنِّى منذ حين وتشرب

ولن تطمئن لابن خلدون فى رحلته إلى تيمور لنك. بل لعلك واجد فى أمثال تلك المبادرات علامة على السقوط العام والموت الزؤام. وقد تذكرك تلك الزيارة أو السفارة بتآمر أمراء الطوائف على إخوانهم وتحالفهم مع هؤلاء على أولئك. وقد تتذكر هرولة العرب المعاصرين نحو غزاتهم وسالبى أراضيهم، كما تتذكر تطبيعهم مع مدمرى مدنهم ومكتباتهم ومتاحفهم ومبيدى علمائهم، إلى آخر تلك الكوابيس الحقيقية.

ولكن ألا يمكن نسجًا على نفس المنوال أن نغفر لابن خلدون خطاياه لأنه كفَّر عنها عندما ألف كتابه العظيم؟ فهو عندما فر إلى قلعة بنى سلامة وعكف على تأليف كتابه انفصل عن غمار السياسة واعتزل مطامح الدنيا والناس وخلف جرائمه وراء ظهره. ألا يعد ذلك تكفيرًا كافيًا عما ارتكب؟ أليست إجادة العمل ضربًا من الزهد والتقنت؟ أليس طلب الحقيقة فى حد ذاته عملاً خيرًا فاضلاً كما قرأت مؤخرًا للروائية الفيلسوفة الإنجليزية آيريس ميردوك؟

إبن خلدون بين العرب والغربيين

لا غرو إذن أن اهتمامات العرب بابن خلدون منذ اكتشفوه فى القرن التاسع عشر تختلف عن اهتمامات الغربيين به منذ ترجموا "المقدمة" فى نفس القرن. فمن الممكن أن نقول بصفة عامة إن العرب اهتموا أول ما اهتموا بجانب العبرة فى فكر ابن خلدون، فركزوا على آرائه فى دورة الحضارة بين صعود وهبوط، ونشوء الممالك وانهيارها، ودور الطغيان والظلم فى زوال الدول وسقوط الحضارات، وعلى وعى المؤرخ الحاد بأن دولة الإسلام على عهده ستدول، وأن دولة الفرنجة مشرفة على النهوض. وكل ذلك يعد تأكيدًا لما قلت عن دور ابن خلدون بوصفه ممثلاً لقوة الضمير لدى الأمة.

أما الغربيون فقد اهتموا بابن خلدون منذ اكتشفوه بالجوانب النظرية والعلمية من فكره الخصب. وأصبحوا يرون فيه عبقرية شرقية وإن كانت فريدة فذة لأنها قريبة منهم. ومن ثم كانت مقارناتهم بين ابن خلدون من ناحية وبين فيكو ومكيافيلى ومونتسكيو وأوجست كونت وماركس وماكس فيبر وإميل دوركايم، بل إن بعضهم رأى أنه سبق هؤلاء جميعًا إلى تأسيس علم التاريخ وعلم الاجتماع.

وعلى ضوء هذه التفرقة بين الشواغل العربية والشواغل الغربية فيما يتعلق بابن خلدون يمكننا أن نعود إلى طه فنقول إنه يعد استثناء واضحًا بين أهله. فهو لم يعن فى المقام الأول بجانب العبرة التاريخية والأخلاقية فى آراء ابن خلدون. صحيح أنه يتابع بعض آراء ابن خلدون فى شرور الحضارة مثل الترف وفى مزاياها مثل الازدهار العقلى والعلمى، ولكنه يستخدم هذه الآراء فى نقد الأدب والحياة العقلية والاجتماعية نقدًا موضوعيًّا لا مجال فيه للعبرة أو الاتعاظ. وإذا تعمقنا قليلاً رأينا أن طه حسين قد اهتم أول ما اهتم بالجانب العلمى والمنهجى فى فكر ابن خلدون. وقد خفى ذلك على الباحثين لأنهم لم يقرأوا بعناية رسالته عن ابن خلدون، ولم يقرأوا أصلاً الكتابات الأولى لطه حسين، وهى الكتابات التى سبقت هذه الرسالة، بل وسبقت الرسالة الأخرى عن أبى العلاء (١٩١٤)، وتكشف عن

تكوينه. فطه حسين كما تبين تلك الكتابات كان أول من اهتم بالجانب المذكور من فكر ابن خلدون بين العرب المحدثين. وهو من هذه الناحية أقرب إلى الغربيين. فكيف نفسر ذلك؟

وسوسات الشياطين

أخشى هنا أن ترتفع أصوات صاخبة، أن يستيقظ الفرسان المتخصصون فى باب "السرقات"، وهو باب فى مجال البحث قليل الشأن وضيع المرتبة ويمكن أن يسمى – كما يليق به – صنعة العاجز. فقد يقول البعض إن الشاب طه حسين قرأ خفية كتاب "المقال فى المنهج" لديكارت وسطا عليه. وقد يقول البعض الآخر إن شياطين المستشرقين قد وسوسوا للأزهرى المارق بتلك الأحاديث المبتدعة عن العلم والمناهج العلمية. وهى أحاديث من قبيل البدع لأننا لا نريد شكًا ولا بحثًا ولا بلبلة ولا زندقة، ونريد أن نكفى خيرنا شرنا فنقصر سيرنا على الطرق المعبدة وعقولنا على الأفكار الجاهزة ننقلها نقلاً ونحفظها حفظًا ولا نفرط فى حرف منها. وما لنا وللعلم؟ تكفينا العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية فهى موضوعية مجردة محايدة؛ وهى بعيدة عنا لا تمس لنا طرفًا ولا تثير لدينا أى حساسية. كما تكفينا التكنولوجيا (التى نستوردها بحمد الله جاهزة ونتلاعب بها دون أن نرهق أنفسنا أو نكلفها ما لا تطيق). أما العلوم الإنسانية مثل التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس فهى ذاتية أيديولوجية معرضة للهوى والخطأ ومغرضة، وهى صناعة غربية غريبة علينا مدسوسة بيننا، جلبها إلينا المستشرقون وأغروا بها تلامذتهم من أمثال طه وعلى عبد الرازق. وسيقال على وجه التحديد إن طه تعرض لهذه المؤثرات الخبيثة عندما التحق بالجامعة المصرية (١٩٠٨) ودرس على مستشرقين – مثل الإيطالى كارلو ألفونسو نالينو – فخلبوا لبه وفتنوه عن علومه الأزهرية الشريفة وحادوا به عن السراط المستقيم. ومما زاد الطين بلة أنه سافر إلى المستشرقين فى عقر دارهم ودرس فى باريس على مستشرق آخر هو بول كازانوفا. وبول كازانوفا كما هو معروف كان معنيًّا بابن خلدون، وقد اشترك مع إميل دوركايم فى الإشراف على رسالة طه الباريسية وتولى الجانب العربى منها.

بداية الرحلة

ولا بد إذن أن نعود بالرحلة إلى نقطة انطلاقها فى القاهرة وفى الجامعة المصرية على وجه التحديد. فإذا عدنا إلى نقطة البدء على هذا النحو، تعين أن ننظر إليها فى سياقها الواسع، وذلك أن ابن خلدون لم يكن غريبًا على البيئة العربية التى نشأ فيها طه. فرواد النهضة العربية فى مصر والشام وتونس كانوا – كما ألمحنا – معنيين بابن خلدون. وأنا أفترض أن لطفى السيد لم يكن ليفوته أن يشير فى مجالسه بين تلامذته ومحبيه – ومن بينهم طه – إلى ابن خلدون. ومن المؤكد أن شبلى شميل التفت إلى ابن خلدون[١]، كما التفت إلى أبى العلاء[٢]. وليس من الغريب إذن أن يهتم طه الذى نشأ فى تلك البيئة بابن خلدون. ولكن من أين جاءه اهتمامه الفريد بالجانب العلمى والمنهجى من مؤلف المقدمة؟

نحن نعلم أن طه حسين بدأ الكتابة والنشر فى سنة ١٩٠٨. وإذا قرأنا كتاباته الأولى[٣]، لاحظنا أن اهتمامه بابن خلدون بدأ فى فترة مبكرة من نشاطه ككاتب، ولعله بدأ على وجه التحديد فى سنة ١٩١١. فهو يشير صراحة أو ضمنا إلى مؤلف "المقدمة" ويتابعه الرأى تارة وتارة يخالفه. ومن دلائل تأثير ابن خلدون اهتمام طه فى تلك الفترة المبكرة بموضوعات كان لها شأن كبير فى إنتاجه إبان نضجه، موضوعات مثل الفتنة الكبرى، وضرورة الشك فى أقوال الرواة، والترف المادى والعقلى فى العصر العباسى، وازدهار اللغة العربية واضمحلالها عبر التاريخ.

ثم يتبلور تأثير ابن خلدون ويكشف عن طبيعته العلمية والمنهجية فى مقالات طه عن "حياة الآداب" (١٩١٤). فهنا يظهر طموح المؤلف إلى تأسيس دراسة تاريخ الأدب العربى على قواعد علمية. وهو يحاول فى هذا الصدد أن يبسط تلك

---

(١) "الاجتماع البشرى أو العمران": الجزء الثانى من مجموعة الدكتور شلبى شميل (القاهرة ١٩١٠) ص٢٢- ٣٣

(٢) "صبرى التنوسى" نفس المصدر ٢٥٣-٢٥٨ ، ص ٢٥٥-٢٥٦

(٣) انظر عبد الرشيد الصادق محمودى (تحقيق وتقديم)، طه حسين، الكتابات الأولى، القاهرة، ٢٠٠٢.

القواعد فى سلسلة من "المقدمات" أو المبادئ التى هى على غرار المقدمات التى يضعها ابن خلدون فى مستهل "مقدمته" تأسيسًا للتاريخ من حيث هو علم. ولقد كانت تلك البوادر هى نقطة الانطلاق فى مسيرة طه فى مجال دراسة تاريخ الأدب العربى، كما كانت معينًا لا ينضب لمؤلفاته التالية.

ومثل هذا الاهتمام بما يمكن تسميته "منطق" التاريخ العلمى أو "مناهج البحث" التاريخية كان أمراً جديدًا على الثقافة العربية فى ذلك العصر. كان الاهتمام بالعلوم من حيث هى علوم قد اختفى منذ كتب ابن خلدون مقدمته. كما اختفى التساؤل عن المنهج أو المناهج. فكيف اهتدى الفتى الأزهرى الضرير إلى تلك الجوانب المنطقية أو المنهجية من التفكير؟ وكيف خطر له فى تلك الفترة المبكرة من حياته أن يرسى المبادئ اللازمة لدراسة تاريخ الأدب العربى دراسة علمية؟

من المؤكد أنه لم يسط على ديكارت، لأن مقال الفيلسوف الفرنسى فى المنهج لم يكن مترجما إلى العربية، ولأن فرنسية طه فى ذلك العصر لم تكن تسمح له بقراءة المقال فى نصه الأصلى. ومن المؤكد أيضا أن أيًّا من المستشرقين لم يوسوس لطه بأن يقرأ "مقدمة" ابن خلدون على ذلك النحو الجديد. فنالينو فى محاضراته فى تاريخ الآداب العربية تناول تاريخ الأدب العربى وفقًا لمنهج جديد بالفعل، منهج يقوم على دراسة الظواهر الأدبية فى بيئاتها العربية المختلفة بين البادية والحضر. ولكن نالينو لم يخصص لابن خلدون أى عرض أو نقاش. ولم يخصص لموضوع المنهج أى عرض أو نقاش صريح. ولا تتضمن محاضراته إلا إشارات منهجية متفرقة مجزأة. غير أن من الواضح أن منهج نالينو فى دراسة الأدب العربى فى سياق بيئاته بين البادية والحضر، يستند إلى ابن خلدون ويستلهمه، وأن المستشرق الإيطالى كان مدينًا لابن خلدون، وإن لم يعترف بذلك. ونالينو بعبارة أخرى كان مشبعًا بأفكار ابن خلدون. ولا بد أن طه حسين قد أدرك ذلك ولو على نحو غامض لأنه كان فى ذلك الوقت عاكفًا على قراءة المقدمة. ويبدو أن طريقة نالينو فى تناول الأدب العربى قد نبهت طه على نحو ما إلى أن

البحث فى المنهج ليس غريبًا على الثقافة العربية الإسلامية، وأنه فى واقع الأمر بمثابة "البضاعة التى ردت إلينا". ولا بد أن طه تذكر عندئذ أن هناك تراثًا عربيًّا إسلاميًّا من نقد الحديث والنقد التاريخى؛ وأن علم أصول الفقه هو بمثابة المنطق من علم الفقه. وعندما حاول طه بسط "مقدمات" أو مبادئ البحث التاريخى خرج عن نطاق نالينو وغيره من المستشرقين وتجاوزهم جميعًا. فكيف استطاع ذلك؟ الإجابة واضحة بطبيعة الحال: لقد قرر أن يواجه ابن خلدون مباشرة، وأن يقرأه قراءة جديدة ناقدة. وإذا كان هناك من سر آخر فى الموضوع، فهو سر القدرة على الأصالة والابتكار؛ وهى القدرة التى ينبغى أن نسلم بها لطه.

أقول كل ذلك وأنا أدرك أننى أخالف طه حسين. وذلك أنه غالى فى تقدير دور المستشرقين والغربيين، ولم ينصف ابن خلدون حق الإنصاف بقدر ما أغفل دوره فى إلهامهم، وفى إنشاء تاريخ الأدب العربى كما مارسوه. صحيح أن المنهج الذى استعان به نالينو فى دراسة الأدب العربى يرجع إلى أصول نظرية غربية. ولكن تطبيق المنهج على الأدب العربى يتكئ على ابن خلدون إلى حد بعيد. فبعض مقدمات المنهج النظرية تتفق مع مقدمات ابن خلدون وتتأكد بها، وذلك مثل القول بأن التاريخ السياسى الذى يقتصر على تسلسل الممالك والدول لا يمس من التاريخ إلا سطحه دون جوهره وقشوره دون لبابه. يضاف إلى ذلك أن علم الاجتماع الذى يستعين به المنهج المذكور فى دراسة الأدب العربى فى مختلف بيئاته البدوية منها والحضرية لا يرجع إلى أوجست كونت ولا تين ولا ماركس ولا دوركايم، بل يرجع على نحو واضح إلى ابن خلدون.

وقوع الحافر على الحافر:

ولكن الحديث فى هذا الأمر يطول وينبغى أن يترك لمناسبة أخرى. وأعود إذن إلى حديث السرقات فى أحد أشكاله الأخرى، وذلك أننا ما إن ننفى تهمة السرقة عن طه حسين، حتى نجد من يوجهها إلى ابن خلدون. فهناك كما قلت

فرسان متخصصون فى هذا النوع السهل من البحث. فماذا نحن فاعلون؟ دعونى أتخيل مرة أخرى أننى لو دعيت إلى إشبيلية وأتاح لى الحاضرون فرصة للحديث، لأثنيت ثناء عاطرا على المؤرخ العربى العظيم وعلى أنبغ تلامذته فى القرن العشرين، أى طه حسين. ولو أن الدكتور محمود إسماعيل دعى إلى إشبيلية وأتيحت له فرصة للحديث، لصال وجال وألقى على القوم حديثًا طويلاً مفصلاً عن سرقات ابن خلدون الصارخة المخزية؛ ولأخبرهم فى هذا الصدد أنه اكتشف وقوع الحافر على الحافر. ولكن يبدو أنه لم يُدْعَ إلى الاجتماع لأننى لم أسمع أن راعى الاحتفال جلالة الملك خوان كارلوس قد بهت وامتقع وجهه وأمر بفض الحفل وإغلاق المعرض على الفور عندما علم بأمر تلك الفضيحة.

العلاقة بين ابن خلدون وأرسطو

ما حقيقة العلاقة بين ابن خلدون وأرسطو؟ هذه مسألة يحيط بها كثير من الغموض والالتباس. فابن خلدون ينص صراحة على استقلاله عمن سبقه من المفكرين بما فى ذلك الفيلسوف اليونانى. الله – كما يقول – أطلعه على علم العمران "من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان"[1] حكيم الفرس. ومن ذلك أيضًا قوله عن علمه الجديد: "وكأنه علم مستنبط. ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة"[2]. وهو يفرد فى المقدمة فصلاً شهيرًا "فى إبطال الفلسفة وفساد منتحليها". فكأنه يتبرأ من الفلسفة والفلاسفة.

ولكن من الملاحظ فى مقابل ذلك أن مؤلف "المقدمة" يريد لعلمه الجديد أن يتخذ مكانه بين علوم الحكمة، وأنه يؤسس علمه هذا مستعينًا بكثير من المصطلحات الأرسطية، مثل المادة والصورة والأعراض الذاتية والعلة الغائية وما إلى ذلك.

ونحن لن نجد إجابة شافية عن تلك المسألة لدى الباحثين الذين حاولوا تحديد مكان ابن خلدون بالنسبة للتراث الفكرى القديم. فهم أنفسهم منقسمون إلى فريقين: فريق يرى أن ابن خلدون ظاهرة فذة فريدة تخرج عن نطاق الحضارة الإسلامية أو تراث العصور الوسطى، وأنه ينبغى أن يقارن بمؤسسى العلوم الإنسانية المحدثين أو يعد رائدًا مبكرًا لهم. وهو رأى يرجع فى الأصل إلى المستشرقين فى القرن التاسع عشر. وهناك باحث معاصر يمكن أن يدرج فى هذا الفريق، وهو المرحوم على الوردى؛ فقد رأى أن مؤلف "المقدمة" ثار على الفلسفة القديمة بوجه عام وعلى المنطق الأرسطى بوجه خاص وأحدث طفرة فى تاريخ الفكر الاجتماعى[3].

---

(١) مقدمة ابن خلدون، تحقيق على عبد الواحد وافى (القاهرة ١٩٧٩)، الجزء الأول، ص ٣٣٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٣٢.

(٣) على الوردى، منطق ابن خلدون، الطبعة الثانية (لندن ١٩٩٤).

أما الفريق الثانى فيرى أصحابه أن مؤلف "المقدمة" ليس سوى امتداد لسابقيه وثمرة من ثمار التراث المذكور. ورائد هذا التيار هو فيما يبدو طه حسين؛ ولعله أول من تصدى للمستشرقين المفتونين بابن خلدون وسعى إلى تفنيد دعاواهم فى الرسالة التى أعدها فى باريس عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ونشرت فى سنة ١٩١٧[١]. ولطه حسين أتباع كثيرون وإن لم يعترفوا بريادته، وبأنه سبقهم إلى عدد من نتائجهم الرئيسية. ومن هؤلاء محسن مهدى[٢] وعزيز العظمة[٣] ومحمد عابد الجابرى[٤].

وقد سبق لى أن انتقدت طه حسين فى كتابى عن تعليمه من الأزهر إلى السوربون[٥]، ولن أعود الآن إلى ذلك. فأنا بصفة عامة لا أطمئن إلى أى من الفريقين؛ وأرى أنهما كليهما بالغا وتطرفًا وبَسَّطا العلاقة بين مؤلف "المقدمة" وبين أرسطو والتراث القديم.

ومن الملاحظ أن أنصار الفريق الثانى يحاولون تقصى جذور الفكر الخلدونى فى التراث القديم؛ ويكثرون من الإشارة إلى المصطلحات التى استعارها ابن خلدون من سابقيه؛ ويرى بعضهم أن دراسة هذه المصطلحات تدل على أن علم العمران يحذو حذو كتاب أو آخر من كتب أرسطو مثل "التحليلات" الثانية[٦] أو "الطبيعة" [٧]. ويأتى كل ذلك متفقًا مع موقفهم الأساسى. ولكن الغريب أنه لا توجد أى محاولة جادة للتأكد من صحة هذه الآراء بالرجوع إلى هذين الكتابين. وهناك

---

(1) T. Hussein. Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (Paris 1917) ترجمها إلى العربية محمد عبد الله عنان. انظر المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد الثامن، الطبعة الثانية (بيروت، ١٩٧٥).

(2) Muhsin Mahdi. Ibn Khaldun's Philosophy of History (London 1957)

(3) Aziz Al-Azmeh, Ibn Khaldun in Modern Scholarship (London 1981)
وانظر أيضا لنفس المؤلف: Ibn Khaldun (London 1982)

(٤) محمد عابد الجابرى، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة (بيروت ١٩٩٢).

(٥) عبد الرشيد الصادق محمودى، طه حسين من الأزهر إلى السوربون (القاهرة ٢٠٠٣).

(٦) محسن مهدى، المرجع السابق، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٧) محمد عابد الجابرى، المرجع السابق، ٦٨.

ميل بصفة عامة إلى التوقف فى منتصف طريق التقصى والإحجام عن رد المسائل إلى مصادرها فى أرسطو. فعزيز العظمة مثلاً يرجع فكرة الطبيعة عند ابن خلدون إلى ابن سينا أو إلى الرواقية[١]؛ ولكن الفكرة أرسطية فى الأصل. وناصيف نصار يرجع التفرقة الأساسية التى يقيمها ابن خلدون بين الخبر والإنشاء إلى علماء أصول الفقه مثل القرافى والفلاسفة الذين عالجوا موضوع القضية مثل ابن سينا[٢]. ولكن أرسطو هو المصدر الأصلى لتلك الفكرة، كما سأبين بعد قليل. والرجوع إلى أرسطو مهم لأن الحكم على مفكر إسلامى بأنه امتداد للتراث أو متمرد عليه لا بد أن يقاس بالنظر إلى الفيلسوف اليونانى، على الأقل فى بعض الأحيان.

يرى الجابرى أن المصطلح وليد العصر الذى ولد فيه، وأن المصطلحات التى يستخدمها ابن خلدون ينبغى أن تدرس اعتمادًا على ما كان يفهمه منها أبناء عصره[٣]. إلا أن هذا تطبيق هذا المبدأ المنهجى ينبغى أن يقترن بمبدأين آخرين لا أحسب أن أحدا يمكن أن يعترض عليهما. أولهما ضرورة توسيع نطاق البحث بحيث يمتد إلى أرسطو كلما كان أصل المصطلح أو الرأى المعنى أرسطيًّا. فليس من المجدى مثلاً أن ندعى أن ابن خلدون يستخدم مصطلحات أرسطية أو يستلهم نماذج أرسطية دون تعقب تلك المصطلحات والنماذج حتى مصدرها الأول. والمبدأ الثانى هو أن ننظر كيف تصرف ابن خلدون بالفعل فى تلك المفاهيم المستعارة لنرى ما إذا كان قد التزم بمدلولاتها الموروثة أم أنه أعاد تعريفها وتعديلها صراحة أو ضمنًا.

وسأكتفى فى هذا البحث بإجراء تجربة محدودة على نص من نصوص "المقدمة" يستخدم فيه ابن خلدون عددًا من المفاهيم المستعارة أصلا من أرسطو ليبرهن على ضرورة علم العمران. وسأسعى من خلال هذه التجربة إلى تحديد مدى التزام ابن خلدون بالتعاليم الأرسطية، وإيضاح العلاقة التى تربطه بأرسطو.

---

(1) Aziz Al-Azmeh, Ibn Khaldun in Modern Scholarship, p. 14

(٢) ناصيف نصار، المرجع السابق، ص ١٦٠-١٦١، الحاشية ٣.

(٣) محمد عابد الجابرى، المرجع السابق، ص ٩-١٠.

يرد النص الذى أعنيه فى الكتاب الأول من "المقدمة"(١). وهو شديد الإيجاز رغم أهميته القصوى. ومما يزيد الأمر صعوبة أن المؤلف يشتبك فيه مع أرسطو فى جدال حاسم دون أن يصرح بذلك. ومن السهل إذن أن نمر بالحجاج الجارى دون أن ندرك وقوعه أو نعرف الطرف الذى يجادله ابن خلدون.

يفرق ابن خلدون فى هذا النص بين تمحيص الأخبار التاريخية التى تشير إلى الواقعات وبين تمحيص التكاليف الإنشائية أو الشرعية التى تأمر وتنهى. والطريقة الوحيدة المناسبة لتمحيص هذه التكاليف هى فيما يرى تعديل الرواة وتجريحهم. أما فى حالة الأخبار التاريخية، فإن التمحيص ينبغى أن يعتمد فى المقام الأول على اعتبار المطابقة، أى النظر فيما إذا كان الخبر مطابقًا لطبائع العمران وأحواله، والتأكد على هذا الضوء مما إذا كان الخبر ممكنًا أم مستحيلاً. فإذا كان مستحيلاً أسقط من الاعتبار وانتهى الأمر. أما إذا كان ممكن الصدق، فينبغى اللجوء فى المقام الثانى إلى تعديل الرواة للتأكد مما إذا كان الخبر صادقًا بالفعل. يقول ابن خلدون: "... لا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر فى نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر فى التعديل والتجريح." ومؤدى كل ذلك أن تعديل الرواة لا يحتل فى تمحيص الأخبار إلا مكانة ثانية أو مكملة بعد التثبت عن طريق المطابقة من أن الخبر ممكن فى نفسه.

كما يقول ابن خلدون: "وأما الإخبار عن الواقعات فلا بد فى صحته من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر فى وقوعه، وصار فى ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه... وإذا كان ذلك فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضًا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانونًا فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى ..." ويخلص ابن خلدون من كل ذلك إلى أن الاهتداء إلى ذلك القانون يعنى الاهتداء إلى "علم مستقل بنفسه".

---

(١) الجزء الأول، ص ٣٣٠-٣٣١.

البرهان الذى يسوقه ابن خلدون فى هذه الفقرات على ضرورة علم العمران كعلم مستقل بذاته هو أنه القانون أو المعيار اللازم فى المقام الأول لنقد الأخبار التاريخية. والواقع أن ابن خلدون إذ يثبت ضرورة علم قائم بذاته للعمران يثبت فى نفس الوقت أن التاريخ يمكن أن يكون علميا. فالتاريخ فى نظر ابن خلدون يصبح علما عندما تمحص أخباره بعرضها على محك العمران وما له من طبائع وأحوال. ونحن إذن بإزاء علمين، وإن كان أحدهما -أى التاريخ- يعتمد على الآخر.

أما أن أرسطو حاضر فى هذا الحجاج، فيستدل عليه من استخدام مؤلف المقدمة لعدد من المفاهيم الأرسطية. فالتفرقة بين الأخبار التاريخية وبين التكاليف الشرعية مستمدة فى نهاية المطاف من أرسطو، كما أن ضرورة تمحيص الأخبار عن طريق المطابقة مع الواقع فكرة ترجع أصلاً إلى المعلم الأول.

النواة الأولى للتفرقة المذكورة ترد فى كتاب "العبارة" حيث يحاول أرسطو أن يعزل فى نطاق الأقوال الدالة فئة خاصة هى فئة "الأقوال الجازمة" أو لنقل العبارات أو القضايا التى يستخدمها المنطق. وهو لهذا الغرض يفرق بين العبارات التى تحتمل الصدق والكذب وبين الجمل المفيدة التي لا تصدق ولا تكذب مثل الدعاء. والمنطق يقتصر إذن على العبارات ويستبعد جملاً أخرى مثل الدعاء لأن دراستها تنتمى فيما يقول أرسطو إلى الخطابة أو الشعر[1].

وقد انتقلت هذه التفرقة إلى شراح المنطق من المسلمين وتصرفوا فيها فتوسعوا بصفة خاصة فى أنواع الجمل المقابلة للأقوال الجازمة. فالفارابى على سبيل المثال يفرق بين القول الجازم الذى يصدق أو يكذب وبين الأمر والنهى والتضرع والطلب والنداء[2]. ويفرق ابن سينا بين الخبر الذى يقال لقائله إنه صادق أو كاذب، وبين ما هو من قبيل الاستفهام والتمني والترجى والتعجب[3]. ويخبرنا التهانوى أن التفرقة انتشرت بين أهل البيان والأصوليين والمتكلمين[4].

---

(١) أرسطو، "كتاب العبارة فى منطق أرسطو"، تحقيق عبد الرحمن بدوى، الجزء الأول (الكويت - بيروت ١٩٨١)، ص ١٠٣.

(٢) الفارابى، كتاب بارى أرمينياس أو العبارة، فى المنطق عند الفارابى، تحقيق رفيق العجم (بيروت ١٩٨٥)، الجزء الأول، ص ١٣٩.

(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، (القاهرة ١٩٨٣)، القسم الأول، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٤) التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة "الخبر".

أما المطابقة فإن أرسطو لا يستخدم الكلمة فى تعريف الصدق والكذب، ولكنه يقرر المبدأ على طريقته. فهو يعرف الإيجاب فى كتاب العبارة بأنه الحكم بشيء على شيء.[١] وهو ما يذكرنا بقول يرد فى مناقشة ابن خلدون لعلم المنطق، حيث يعرف التصديق بأنه الحكم بثبوت أمر لأمر[٢]. وتذكرنا الإشارة إلى ذلكما الشيئين أو الأمرين بأن أرسطو يرى أن القضية تتركب من تصورين بسيطين - مثل سقراط من حيث هو إنسان والبياض- ينتزعهما العقل مما هو محسوس - وهو فى هذه الحالة سقراط الأبيض - ويؤلف بينهما فينجم عن ذلك حكم يعبر عنه بقول "سقراط أبيض". فإذا تذكرنا ذلك أمكننا أن نحدد مكان فكرة المطابقة فى تعاليم أرسطو. فالتحقق من الصدق هو النظر فيما إذا كانت العبارة تؤلف بين الأمرين أو تفصل بينهما على نحو ما هما مؤلفان أو منفصلان فى الواقع الخارجى. يرى أرسطو إذن أن الصدق فى حالة العبارات المركبة يتعلق بتركيبها؛ فهو يتحقق عندما يكون الموضوع مرتبطًا بالمحمول حقا، ويتحقق الكذب إذا لم يرتبطا. فالذى يعتقد أن المنفصل منفصل وأن المرتبط مرتبط صادق، فى حين أن من اعتقاده فى حالة التضاد مع حالة الأشياء مخطئ[٣].

قد يبدو على ضوء هذه الاعتبارات أن ابن خلدون إذ يستخدم هذه المفاهيم التى ترجع إلى أرسطو أصلا يلتزم بمدلولاتها الأصلية. وربما تعزز هذا الانطباع إذا لاحظنا أن ابن خلدون فى مناقشته للمنطق الأرسطى يوافق عليه دون تحفظ يذكر ويستخدم فى هذا السياق مفهوم المطابقة فى الحدود التى رسمها أرسطو. فهناك فى نظر ابن خلدون نوعان من المطابقة: "المطابقة بين الحد والمحدود"[٤]؛ والمطابقة بين نتائج القياس وبين ما هو فى الخارج"[٥]. ومطابقة الحد للمحدود فى عرف أرسطو هى أن يأتى التصور البسيط على قد الأمر البسيط أو أن يكون

(١) أرسطو، المرجع السابق، ص ١٠٤

(٢) المقدمة، الجزء الثالث ، ص ١١٣٧.

(٣) انظر إبن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج (بيروت ١٩٦٧)، 1051b

(٤) المقدمة، الجزء الثالث ، ص ١١٣٨

(٥) نفس المصدر ، ص ١٢١٢

التعريف جامعًا مانعًا بلا زيادة ولا نقصان. أما المطابقة بين نتائج القياس [أو لنقل قضاياه] وبين ما يقع خارج النفس، فهى عمليا توافق القضايا المركبة من تصورين معقولين مع الوقائع الخارجية المركبة بدورها من عنصرين. فإذا كان الشخص الماثل أمام الحس هو سقراط الأبيض، كان وجوده مؤلفًا من جوهر فردى ولون من مقولة الكيف يعتمد عليه.

ولكن دراسة برهان ابن خلدون دراسة فاحصة تبين أنه لم يلتزم بالمفاهيم الأرسطية فى برهانه على ضرورة علم العمران، بل إنها تبين أنه ينحرف بهذه المفاهيم عن مقاصد أرسطو ويعارضه على نحو منظم، أو يجادله كما قلت. فالتفرقة بين الأخبار والتكاليف الشرعية بدلاً من التفرقة الأرسطية بين العبارات والدعاء أقرب إلى التقاليد الإسلامية. ولكنها تتجاوز كلا من أرسطو وأتباعه من المسلمين. فابن خلدون ليس معنيا بعزل قضايا المنطق؛ بل يريد أن يعزل فئة محدودة من الأقوال هى فئة الأخبار التى تستخدم فى التاريخ - مجال اختصاصه - ليثبت إمكان قيام التاريخ كعلم وضرورة علم العمران. صحيح أنه يحذو حذو أرسطو بمعنى أنه يريد أن يؤدى مثله دور المؤسس ويبدأ من البدايات فيعزل اللبنات الأولى للبناء، ولكن العلمين اللذين يريد ابن خلدون يخرجان عن الفلك الأرسطى. فقد أنكر أرسطو إمكان قيام التاريخ كعلم ولم يخطر له علم العمران على بال، كما لم يخطر لأتباعه من المسلمين.

إنكار أرسطو لإمكان قيام علم للتاريخ أمر مشهور وظل عقيدة ثابتة بين مفكرى الإسلام حتى جاء ابن خلدون فكان أول من تمرد على تلك العقيدة فى التاريخ[1]. يقول أرسطو: "عمل الشاعر ليس رواية ما وقع بل ما يجوز وقوعه وما هو ممكن على مقتضى الرجحان والضرورة؛ فإن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بأن ما يرويانه منظوم أو منثور... بل هما يختلفان بأن أحدهما يروى ما وقع على حين

---

(١) يرى كولنجوود أن ديكارت [فى القرن السابع عشر] لم يكن يعتقد أن التاريخ نوع من المعرفة على الإطلاق. انظر R.G. Collingwood, The Idea of History, reprint (Oxford 1973). pp. 59-61

أن الآخر يروى ما يجوز وقوعه. ومن هنا كان الشعر أقرب إلى الفلسفة وأسمى مرتبة من التاريخ، لأن الشعر أميل إلى قول الكليات، على أن التاريخ أميل إلى قول الجزئيات"[١].

والشعر أقرب إذن إلى العلم لأنه إن كان يروى عن حالات فردية وعن حالات فردية متطرفة فى بعض الأحيان، فإنه على خلاف التاريخ لا ينحصر فى نطاق ما هو جزئى بل يوجه العقول نحو ما هو كلى، أو لنقل بلغتنا العصرية إن الشعر إذ يتناول أفراد الإنسان وما يقع لهم من أحداث جزئية يذكرنا بما هو إنسانى. وما دام التاريخ لا يعنى بما هو كلى، فإنه فيما يرى أرسطو عاجز عن التعليل، ويفتقر من ثم إلى الصبغة العلمية.

غير أن أرسطو يتحدث فى نطاق مفاهيمه، وهى ضيقة. فقد رأينا أن نموذج الحكم أو العبارة فى منطق أرسطو هو القضية الحملية المركبة يقابلها خارج النفس موجودات محسوسة مركبة بدورها من الجواهر الفردية ومما يعتمد عليها من موجودات من مقولات أخرى. ومن الواضح أن التاريخ فى نطاق هذه الحدود يصبح مستحيلا. أما ابن خلدون فهو يتصور الخبر على نحو آخر. يقول فى تعريف التاريخ إنه هو "ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل"[٢]. ولا ينبغى أن يستدل من ذلك أن التاريخ وفقًا لابن خلدون لا يعنى بأخبار الأفراد. فهو يذكر ويمحص أخبارًا من قبيل ما روى عن الرشيد من أنه كان يعاقر الخمر[٣]، وما قيل عن الحجاج من أن أباه كان معلما[٤]. ولكن يبدو من طريقة ابن خلدون فى تمحيص تلك الأخبار الفردية أنه كان يضعها أولاً فى سياقها الزمنى، ويبدو أنه كان يفترض أن الخبر ينبغى أن يحيل صراحة أو ضمنًا إلى عصر أو جيل لكى يكون خبرًا تاريخيًّا قابلاً للتمحيص.

---

(١) كتاب أرسطوطاليس فى الشعر، حققه مع ترجمة حديثة شكرى عياد (القاهرة ١٩٦٧)، ص ٦٤.

(٢) المقدمة، الجزء الأول، ص ٣٢٥ .

(٣) نفس المصدر، ص ٣٠٥.

(٤) نفس المصدر، ص ٣٢٢.

وفى مكان آخر من "المقدمة" يقول ابن خلدون إن "حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم"(١). ولكنه لا يقدم هنا تعريفًا للتاريخ، بل لحقيقته. ومعنى ذلك أن التاريخ فى ظاهره أخبار تروى عن عصر أو جيل أو لنقل الآن عن إنسان أو حادث فردى ينتمى إلى عصر أو جيل، ولكنه فى حقيقته وفى نهاية المطاف أخبار عن الاجتماع الإنسانى. فالأخبار التى تتناول التاريخ فى ظاهره ينبغى أن تمحص بعرضها على أحوال العمران وطبائعه. وعندئذ تكون قد بلغنا مستوى أعمق من البحث ووصلنا إلى لباب التاريخ وأسه ومعياره. وأنا أستخدم هنا عبارات ابن خلدون. فإذا تحدثنا بلغة عصرية، جاز أن نقول إن من الممكن أن نتحدث عن التاريخ والاجتماع بوصفهما علمين كما فعلنا فيما تقدم؛ ولكن لما كان التاريخ يعتمد على الاجتماع لكى يمحص ويكتسب طابع العلم، فقد ينبغى – وهو الأفضل – أن يندمج العلمان فيستوعب التاريخ أساسه العمرانى أو يستوعب فيها فيصبح تاريخا كليا أو جامعا. وبهذا المعنى يكون التاريخ فى حقيقة الأمر أو فى نهاية المطاف خبرًا عن الاجتماع الإنسانى.

ومن ذلك يتبين أن مفهوم الخبر الذى انطلق أساسًا من فكرة العبارة التى تحتمل الصدق والكذب عند أرسطو يكتسب فى "المقدمة" مدلولاً جديدًا مقيدًا بشرط مناسب للتاريخ. فالخبر ليس بالضرورة قضية حملية، بل هو رواية لها سياق زمنى أو رواية تتعلق بعصر أو جيل. ومطابقة الخبر لا علاقة لها بالمطابقة كما فهمها أرسطو ولا كما فهمها أتباعه من المسلمين. فهى لا تعنى مضاهاة عنصرى القضية لعنصرين فى واقع محسوس مقابل، بل تقتضى كما بينا النظر أولاً فى وقائع العمران وأحواله للتأكد من استحالة الخبر أو إمكانه.

وغنى عن الذكر على ضوء ما تقدم أن الواقعات التى تمحص الأخبار على ضوئها تختلف تمامًا عن الوقائع فى نظر أرسطو. فواقعات العمران تتعلق بصنف جديد من الموجودات لم تتسع له مقولات أرسطو. وهى ليست من قبيل بياض سقراط أو صفات الأفراد على اختلافها، ولكنها ظواهر جماعية مثل التوحش

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٢٨.

والتأنس والحسب والعلوم والصنائع. وواقعات العمران ليست من قبيل الأشياء المحسوسة التى يرتكز عليها المنطق الأرسطى ويجرد منها تصوراته وتصديقاته، وإن كانت مما يمكن مشاهدته ومعاينته من حيث المبدأ. فقد كان من الممكن فى عصر من العصور مشاهدة مظاهر العمران فى بغداد إبان ازدهارها، ومن الممكن اليوم مشاهدة الخراب الذى حاق بها.

وعندما يصف ابن خلدون العمران بأن له طبائع وأحوالاً، فلا شك أنه يريد أن يقول ردًّا على أرسطو إن فى دراسة العمران مجالاً لشكل من أشكال التعميم، فالعمران يستقل بطبائع وأعراض ذاتية خاصة بالجماعات ولا ترد إلى خواص الأفراد. وهو يريد أن يقول أيضًا إن فى دراسة العمران مجالاً للتعليل ما دامت هناك طبائع. ومن الممكن بالتالى أن تكون الدراسة علمًا. وهو يعارض أرسطو إذن ويتحداه.

وقد قلت فيما تقدم إن ابن خلدون يتقبل المنطق الأرسطى. ولكن ينبغى أن نضيف هنا أنه يتقبل ذلك المنطق ضمن الحدود التى رسمها له مؤسسه لا يتجاوزها. فنحن نرى الآن أن مؤلف "المقدمة" يقدم نوعًا جديدًا من العبارات ونوعًا جديدًا من المطابقة ونوعًا جديدًا من الموجودات. وهى تختلف جميعًا عما تصوره أرسطو وتابعه فيه المسلمون السابقون على ابن خلدون، أو لنقل إن ابن خلدون يفتح الباب لمنطق جديد وأسس أنطولوجية جديدة تناسب العلوم الإنسانية.

وقد يعترض قائل فيقول إن ابن خلدون إنما بنى علمه الجديد على غرار النموذج الذى عرضه أرسطو فى كتاب "التحليلات الثانية" أو النموذج الذى طبقه فى كتاب "الطبيعة" وسيشار فى هذا الصدد إلى استخدام أرسطو فى عرض علم العمران إلى مفاهيم أرسطية مثل المادة والصورة والعلة الغائية والمعرفة البرهانية. وقد يقال أيضًا إن علم العمران قد انتهى فى واقع الأمر إلى نظرية فى نشوء الدولة وانهيارها. وهى اعتراضات ذات وزن، وجديرة بالدراسة المتأنية. ولكن ينبغى قبل أن ننتقل إلى معالجة تلك المشكلات أن نتوقف طويلاً عند ما أنجزه ابن خلدون حتى الآن، ولا ينبغى أن نتعجل البحث فيما آل إليه علم العمران فى نهاية المطاف.

وقد نبهت منذ البداية إلى أننى بصدد إجراء تجربة محدودة على نص واحد من "المقدمة" وليس لدى شك فى أن مشروع العلم الجديد الذى أراد ابن خلدون تنفيذه مثير لكثير من المشكلات. ولكن ما قلت حتى الآن كاف من ناحيتين. فهو يثبت أولاً أن ابن خلدون إذ يستخدم المفاهيم الأرسطية يعيد تعريفها فى سياق الحجاج بحيث يصل بها إلى نتائج قد تكون مخالفة لأرسطو ولمن تبعه من المسلمين. وينبغى إذن أن نتشكك فى الرأى القائل بأن ابن خلدون لم يكن سوى امتداد للتراث الفكرى القديم. وفيما قلت حتى الآن ما يكفى ثانيًا لبيان النهج الذى ينبغى اتباعه فى دراسة سائر المصطلحات المستعارة من ذلك التراث. فلا يمكن أن نستبعد قبل دراسة شاملة وفاحصة أن يكون ابن خلدون عندما استخدم لغة القدماء قد سايرهم دون أن يسير فى ركابهم.

هل نشأت الفلسفة فى مصر الفرعونية؟(*)

بدايات الفلسفة فى اليونان:

الأمر الشائع بين مؤرخى الفلسفة أنها نشأت فى اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد. ففى ذلك التاريخ ظهر فى مدينة ملطية بأيونيا على شاطئ بحر إيجه من آسيا الصغرى (تركيا حاليا) ثلاثة فلاسفة هم طاليس وأناكسمنس وأنكسمندر، وتكونت منهم المدرسة الأولى من الفلاسفة قبل سقراط. وكان اهتمام الفلاسفة الأول منصبا على الطبيعة، أو على مادتها الأساسية (أو عنصرها الأول) التى (أو الذى) تكونت منها (أو منه) سائر العناصر والأشياء. ولذلك وصف فلاسفة أيونيا بأنهم "طبيعيون".

وكانت للفلاسفة قبل سقراط مؤلفات مكتوبة لم يبق منها إلا شذرات ترد على سبيل الاستشهاد فى كتب المتأخرين بداية من أفلاطون وأرسطو (القرن الرابع ق. م.). فيروى عن طاليس أنه قال إن الماء هو أصل الأشياء جميعًا؛ وإن الأشياء ملأى بالآلهة، وإن المغنطيس حى أو له "نفس". ويروى عن أناكسمنس أنه قال إن أصل العالم هواء.

أما أقوال ثالث الأيونيين أنكسمندر فهى تسترعى الانتباه وتثير الخيال. فالمادة الأساسية التى تكونت منها الأشياء ليست ماء ولا هواء ولا أيا من العناصر، بل هى مغايرة لكل شيء وليست لها طبيعة معروفة. لذلك سماها "تو أبيرون" أى اللامحدد أو اللامحدود ، ووصفها بأنها لا تفسد ولا تموت، ورأى أنها متحركة

(*) نشرت تحت عنوان "الفلسفة فرعونيا!" فى "الكتب وجهات نظر"، أغسطس ٢٠٠٤، ص ٥٢-٥٦ كمراجعة لكتاب حسن طلب، أصل الفلسفة. حول نشأة الفلسفة فى مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية. (القاهرة ٢٠٠٣).

ونامية بذاتها. والأغرب من ذلك تلك العملية التى تنشأ بها الأشياء وتفنى. فبفضل الطاقة التى تعتمل فى "اللامحدود" تكونت العناصر عن طريق الانفصال؛ ومن العناصر تكونت الأشياء المألوفة؛ ولكن هذه الأشياء تعود فتفنى فيما نتجت عنه. وذلك أن نشأة أى شيء تنطوى على نوع من العدوان على شيء آخر، ومن ثم يلقى المعتدى عقابه بأن يفنى فيما نشأ عنه. يقول أنكسمندر فى الشذرة الوحيدة المتبقية من كتاباته: "الأشياء تفنى فى تلك الأشياء التى تولدت عنها، وذلك طبقا لما قضى به؛ فهى تعوض أحدها الآخر وتدفع جزاء ما ارتكبت من ظلم طبقا لترتيب الزمان".

وكانت آراء هؤلاء الفلاسفة الأُوَل إيذانًا بانطلاق موجة فكرية عارمة. ففى غضون قرنين من الزمان بعد تلك البداية وضعت الفلسفة اليونانية أسس المذاهب الرئيسية من واحدية (تؤمن بالتغير دون ثبات أو بالثبات دون حركة أو تغير) وتعددية وذرية وعقلانية وسفسطائية متشككة نسبية ومثالية إلى آخر القائمة. حتى إذا انتهى الأمر إلى أرسطو بلغت الفلسفة اليونانية أوجها؛ فقد جمع "المعلم الأول" كل الروافد السابقة وألف عن طريق تحليلها ونقدها نسقًا شاملاً نظم فيه كل المعارف وأسس منها كل العلوم فيما عدا الرياضيات (المنطق والميتافيزيقا والطبيعة والحياة وعلم النفس والأخلاق والسياسة ونقد الخطابة والشعر). ومن ثم كانت الفلسفة بوصفها أم العلوم.

ولقد أثارت نشأة الفلسفة الجدل منذ القدم. فبداية من أفلاطون وأرسطو على الأقل أصبح اليونانيون يدركون ضخامة الظاهرة الجديدة وأهميتها ويحرصون على انتسابها إليهم؛ وظهر القول بأنها كانت يونانية خالصة. وفى العصر الهلنستى ظهر القول بأنها ترجع إلى أصول شرقية. وما زال الجدل مستمرا حتى يومنا هذا. فما هى الحضارة التى يحق لها ادعاء ذلك الشرف العظيم؟

نظرية المعجزة اليونانية:

يرى الدكتور حسن طلب – الشاعر المرموق وأستاذ الفلسفة – في كتابه أصل الفلسفة أن الفلسفة لم تنشأ في اليونان، بل نشأت في مصر الفرعونية. وهو يدير في كتابه نقدًا مطولاً لما يسمى نظرية المعجزة اليونانية، وهي نظرية يؤمن أصحابها – فيما يقول – بأن الحضارة اليونانية والفلسفة منها خاصة نتاج خالص للعبقرية اليونانية، وإنجاز طارئ غير قابل للرد إلى أصول أخرى سابقة عليه، بخاصة الأصول الشرقية، والمصرية منها على نحو أخص.

وللنظرية أنصار كثيرون، ولكن المؤلف يركز نقده على بيرنت في كتابه عن بواكير الفلسفة اليونانية[1]. ومن المهم في البداية أن نتبين أمرا لم يوضحه حسن طلب ولا بيرنت، وهو منشأ النظرية وسر تسميتها. وذلك أن صاحب الفكرة الأولى في النظرية وأول من أطلق عليها ذلك الاسم الذي اشتهرت به هو الفرنسي الشهير إرنست رينان في "صلاته" ذائعة الصيت على الأكروبول: "... فها هي المعجزة اليونانية قد أتت لتقف أمامي إلى جانب المعجزة اليهودية، وهي شيء لم يوجد إلا مرة واحدة، ولم ير من قبل قط، ولن يرى بعد ذلك أبدًا، ولكن آثاره ستبقى إلى الأبد، أو لنقل إنها نوع من الجمال الأبدي الذي لا تعلق به شائبة محلية أو وطنية".

ومعنى ذلك أن فكرة المعجزة اليونانية نشأت في أحضان الوضعية الفرنسية كما عبر عنها رينان، وهو ما يساعدنا على فهم ما انطوت عليه النظرية من مغالاة في مناصرة العلم (النزعة العلموية) وتقديس لليونان (مع تداعياته العنصرية). فأصحاب النظرية وعلى رأسهم بيرنت ينكرون أن تكون للفلسفة أصول شرقية أو مصرية، لأنهم يعتقدون أن الفلسفة كما نشأت في اليونان كانت ذات طابع "علمي"

(1) J. Burnt, Early Greek Philosophy, 4th edition (London 1930)

وقد اعتمدت في جميع الإحالات على مقدمة الكتاب.

و"عقلانى" و"نظرى خالص"، فى حين كانت المعارف فى الحضارات الشرقية بصفة عامة وفى مصر بصفة بخاصة مشوبة بالأساطير والمعتقدات الدينية والمنافع العملية. ولنلاحظ كيف يؤكد بيرنت على "الطابع العلمى" للفلسفة الأيونية وعلى أنها لم تكن مجرد تخمينات، بل كانت شأنها شأن العلوم الوضعية الحديثة تقوم على المشاهدة والتجربة. ولقد كان اليونانيون فى رأيه هم منشئو العلم الوضعى فى الأصل. وكانت الفلسفة الأيونية "علمانية" فيما يدعى.

وهناك نقطة مهمة أخرى ينبغى إبرازها لأنها ليست واضحة تمامًا فيما يقوله حسن طلب، وهى أن أصحاب هذه النظرية يعتقدون أن الفلسفة اليونانية لم تقطع الصلة بالتراث الأسطورى والدينى فى بلاد الشرق ومصر فقط، بل قطعتها مع التراث اليونانى المماثل أيضًا. فقد كان لدى اليونان تراث حافل بالأساطير والمعتقدات الدينية كما ورد فى هوميروس وهزيود وغيرهما من الشعراء والمفكرين الذين عنوا بأصل العالم وأنساب الآلهة، ولكن الفلسفة اليونانية – كما يدعى أصحاب النظرية – نأت بنفسها عن كل ذلك وتحررت منه تمامًا. من هنا كان بيرنت يقول: "وفى كل ذلك [أى فى آراء الأيونيين] لم يكن هناك أثر للتأمل اللاهوتى. فقد رأينا أنه كان هناك انقطاع كامل عن الدين الإيجى المبكر، وأن تعدد الآلهة الأوليمبية لم يكن له قط أى سيطرة محكمة على العقلية الأيونية. ومن الخطأ بناء على ذلك أن يبحث عن أصول العلم الأيونى فى الأفكار الأسطورية من أى نوع". بل إنه يدعى فى موضع آخر أن أيونيا كانت بلادًا بلا خلفية من التقاليد الموروثة ولا ماض.

وباستطاعتنا إذن أن نفهم فكرة المعجزة كما تستخدم فى هذا السياق. فقد كانت نشأة الفلسفة اليونانية وفقًا للنظرية المذكورة خرقًا لمجرى الأمور المألوفة ولم يكن لها أصل فى التاريخ؛ فكأنها حدث من خارج التاريخ. وفى هذا الصدد يقول مؤرخ فرنسى فى معرض التعبير عن هذه النظرية: "[لم تكن نشأة الفلسفة اليونانية] تغيرًا فى الاتجاه الفكرى، أو تغيرًا عقليًا، بل كانت إلهامًا حاسمًا ونهائيًا هو: اكتشاف العقل. ويترتب على ذلك أن من العبث البحث فى الماضى عن أصول

التفكير العقلانى. فالفكر الحقيقى لا يمكن أن يكون له أصل إلا ذاته. هو خارج عن التاريخ... ولما كانت الفلسفة مسافرًا دون متاع، فمن المفترض أنها تأتى إلى العالم دون ماض، ودون والدين، ودون أسرة؛ إنها بداية مطلقة."(١)

أما الشواهد على ما فى النظرية من عنصرية وإيمان بالمركزية الأوروبية فهى متعددة. ومن الواضح أن بيرنت لم ينج من هذه التركة الرينانية؛ فهو يعبر عنها دون التباس. ومن ذلك أنه يبذل قصاراه لكى يثبت أن كل المؤثرات الأجنبية الإيجابية التى ساعدت العبقرية اليونانية على أن تتطور بحرية جاءت من الشمال (لا من الشرق أو الجنوب)، وهى التأثيرات التى حدت من تسرب الخرافة إليهم كما حدث فى مصر وبابل.

ونحن إذن بإزاء نظرية متطرفة. فهى تدعى أنها ذات طابع علمى فى حين أنها تفترض أن الفلسفة نشأت فى فراغ ودون أسباب أو مقدمات، ولأنها تؤمن بتفوق أحد الأجناس على الأجناس الأخرى. وحسن طلب لا يجد صعوبة فى دحضها بمجموعة من الاعتراضات المعقولة والمقبولة. فهو يفترض عن حق أن الفلسفة لا يمكن أن تكون قد نشأت فى فراغ. وهو يرى صراحة وعن وجه حق أن الفلسفة من حيث هى تفكير نظرى لا بد كانت متصلة بما سبقها من أساطير وأفكار دينية واهتمامات عملية، وأنها كانت استمرارًا لذلك كله. وهو يرفض ما تنطوى عليه النظرية من أفكار عنصرية.

ساحة المعركة الحقيقية:

وآراء حسن طلب تظل فى مأمن من النقد طالما اقتصرت على هذه الطرق المعبدة واكتفت بإيراد الحجج المسفهة لنظرية المعجزة اليونانية. غير أنه بطبيعة الحال لا يكتفى بهذه الحجج السلبية، بل يقدم نظرية إيجابية مضادة، وهى أن الفكر الفلسفى نشأ فى مصر قبل أن ينشأ فى اليونان، وأنه انتشر – كما انتشر غيره من

---

(1) Jean-Pierre Vernant, Mythe & pensée chez les Grecs (Paris,1998),

انظر p. 374

مظاهر الحضارة – إلى اليونان. وهو يرى أن هذا الانتشار كانت له معابر؛ فقد انتقل التأثير المصرى عن طريق كريت، وآسيا الصغرى، والعبرانيين، ووقع على اليونان مباشرة. وبالإضافة إلى هذه الآراء الأنثروبولوجية والتاريخية يقدم المؤلف دراستين إحداهما عن ارتباط الفلسفة بالأساطير والمعتقدات الدينية، والأخرى تقارن بين الفكر المصرى والفكر اليونانى فى مجال القيم الدينية والأخلاقية والجمالية، وذلك لتثبت أن الأصول المصرية كان لها ما يشبهها ويتفرع عنها فى اليونان.

وسوف أرجئ مناقشة هذه الحجج إلى موضع آخر من المقالة لأننى ألاحظ منذ الآن أن المؤلف فى كل حجاجه قد أغفل إيراد الحجة الحاسمة التى تقضى على أسطورة المعجزة اليونانية قضاءً مبرمًا، وهى أن نصوص الفلاسفة الأيونيين التى تستند إليها تكذبها، وذلك أن أقوال طاليس عن العالم الملىء بالآلهة وأقوال أنكسمندر عن العدالة التى تعاقب الكائنات الطبيعية على ما ارتكبت من ظلم لا يمكن أن تكون علمية ولا بد أنها مشوبة بالأساطير والعقائد الدينية. وسوف نفصل القول فى هذه الفكرة فيما يلى. ولكن من الغريب أن مؤلف "أصل الفلسفة" يتجاهل تمامًا موضوع البحث الأساسى، وهو أصول الفلسفة اليونانية كما ظهرت فى أيونيا فى القرن السادس قبل الميلاد، وكما عبر عنها الفلاسفة اليونانيون الأول فى نصوصهم المتبقية. كيف كانت علاقة أولئك الفلاسفة بالتراث الدينى والأسطورى السابق؟ هل من الصحيح أن آراءهم منقطعة الصلة بهذا التراث أم كانت بمعنى ما استمرارًا له؟ هل كانت تلك الآراء "علمية"، وبأى معنى؟

وحقيقة الأمر أن هذه الآراء ذات طابع إشكالى واضح. فهم يصنفون بوصفهم فلاسفة "طبيعيين" أو "ماديين" أو "علماء" أو آباء للعلم. ولكن من الواضح أنهم كانوا يستندون إلى تراث من الأساطير والمعتقدات الدينية. ونحن إذن بإزاء نقطة مفصلية فى تاريخ الفكر: نقطة التحول من الأسطورة إلى الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. وعلى هذه النقطة ينبغى أن ينصب البحث أولاً لكى يحدد مدى إسهام مصر – إذا كان لها أى إسهام – فى ذلك التحول. هل تضمن التراث الدينى والأسطورى الذى استند إليه أولئك الفلاسفة عناصر مصرية؟ هل كانت المصادر التى تأثر بها هؤلاء الفلاسفة عند تحولهم إلى التفكير الفلسفى بالمعنى الدقيق للكلمة مصرية؟ هل ساعدت مصر على ذلك التحول؟

غير أننا نبحث عبثًا فى كتاب حسن طلب عن أى جهد مركز على هذه الساحة؛ فهو لا يناقش الفلاسفة الأوائل فى نصوصهم، ولا يناقش نشأة الفلسفة اليونانية كما وقعت فى سياقها التاريخى، وهو لا يناقش تأثير مصر - إذا كان لها تأثير - على هؤلاء الفلاسفة الرواد. ولكننا نراه بدلاً من ذلك يوسع نطاق البحث ويتناول قضايا عامة ليس لها صلة مباشرة بالموضوع المحدد. فهو يستعين بالنظريات الأنثروبولوجية عن الانتشار الثقافى، والنظريات التاريخية عن المعابر التى انتقلت عن طريقها المؤثرات المصرية إلى اليونان؛ ويتناول بصفة عامة العلاقة بين الأسطورة والفلسفة؛ ويقارن بصفة عامة بين القيم المصرية وبين مثيلاتها فى اليونان. ولكن ذلك كله لا يمس صميم الموضوع، ولا يمكن أن يثبت على نحو قاطع أن الفلسفة اليونانية نشأت أصلاً فى مصر أو كانت لها أصول مصرية أو أنها تأثرت بفلسفة مصرية أو حتى بأساطير مصرية. وأقصى ما يمكن إثباته هو أن من المحتمل أن تكون بعض الأفكار المصرية قد انتقلت إلى اليونان وأثرت فيها على نحو أو آخر.

إن إيثار مؤلف "أصل الفلسفة" للتحرك على نطاق واسع بدلاً من مواجهة الموضوع فى نطاقه الطبيعى المحدود قد ترتب عليه ترك ساحة المعركة الحقيقية مفتوحة لنظريات منافسة ليس لديه رد عليها. فقد استند أصحاب هذه النظريات إلى تحليل دقيق ودراسة شاملة لنصوص الفلاسفة المعنيين فى سياقها التاريخى؛ وتمكنوا بناء على ذلك من نقض النظرية المتطرفة بأدلة قاطعة ومن سد الطريق أمام نظرية المؤلف فيما يتعلق بالأصول المصرية للفلسفة.

نظرية الأصول اليونانية:

قلنا إن نظرية المعجزة اليونانية نظرية متطرفة. وهى رغم كثرة أشياعها لم تكن موضع إجماع بين المؤرخين الغربيين. وقد تعرضت للنقد - على الأقل منذ أن عرضها بيرنت. وهناك فيما أعلم بديلان عنها. وأول البديلين نظرية ترمى إلى أن تثبت أن الفلسفة اليونانية الناشئة كانت بالفعل امتدادًا لتراث من الأساطير والمعتقدات الدينية والممارسات الاجتماعية ولكن هذا التراث كان يونانيا على سبيل

الحصر أو فى المقام الأول. ويترتب على ذلك أن الفلسفة ترجع فى نهاية المطاف إلى أصول يونانية وليست شرقية ولا مصرية، وسوف أسمى هذه النظرية نظرية الأصول اليونانية على أن يفهم من هذا الأصول الأسطورية والدينية وما إلى ذلك من تقاليد سابقة على الفلسفة.

ومن الغريب أن مؤلف "أصل الفلسفة" يغفل ذكر هذه النظرية المعتدلة رغم أنها معروضة فى بعض مراجعه. فهو يشير إلى دراسة كورنفورد التى عنوانها "من الدين إلى الفلسفة" (1). ولكنه لا يشير إلى ما هو واضح ومشهور، وهو أن كورنفورد هو المفند الأول والأعظم لنظرية المعجزة اليونانية. ورغم أن كورنفورد لا يذكر النظرية بالاسم بل ولا يشير إلى بيرنت إلا على نحو عارض، فإنه لا يدع مجالاً للشك فى أنه يعمل على تقويض آراء الرجل من أساسها. فهو ينص على أن الفلسفة لم تنشأ فى اليونان من فراغ. ولا ينبغى لنا – فيما يقول – أن نتخيل أن طاليس أو أنكسمندر كانا مثل آدم يوم خلق لأول مرة دون تقاليد يستند إليهما ودون مخطط موروث للأشياء، وأنه كان يفتح عينيه البريئتين على عالم من الانطباعات الحسية التى لم تنسق بعد فى أى بنية من المفاهيم. ولم تكن نشأة الفلسفة فى رأى كورنفورد عن طريق القطيعة مع التراث الأسطورى والدينى السابق، بل كانت تفترضه وتعتمد عليه. فالدين والفلسفة – كما يقول – ليسا مجالين متميزين للفكر بينهما نوع من حرب الحدود. ومن الممكن النظر إليهما بالأحرى بوصفهما مرحلتين متعاقبتين أو طريقتين من طرق التعبير عن مشاعر الإنسان ومعتقداته عن العالم.

وتطبيقًا لهذه المبادئ يثبت كورنفورد أن أقوال أنكسمندر تنطوى على بنية عميقة من المفاهيم تتمثل فى الإيمان بأن العالم يخضع لنظام شامل لا ينفصل فيه شيء عن أصله ويصبح مستقلا إلا عن طريق السطو والعدوان، وأن المعتدى لا بد أن يدفع تعويضًا عما ارتكب من ظلم بحيث يفنى فيما نشأ عنه. وهو يعلق على

(1) F. M. Cornford, From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Civilization (New York 1957).

لكن لاحظ أن الطبعة الأولى من الكتاب صدرت فى سنة ١٩١٢.

قول أنكسمندر "كاتا تو كريون" (أى طبقا لما قضى به، أو القضاء باختصار) فيقول إن الفكرة تجمع بين مفهومى "القدر" و"الحق"، وأنها القوة التى تقضى بما لا بد أن يكون (بحكم الواقع) وبما ينبغى أن يكون. ويرى من ثم أن الفكرة ذات طابع أخلاقى. وهو يرجع الفكرة إلى جذورها فى الأساطير اليونانية كما ترد فى هوميروس وهزيود، وإلى فكرة "المصير" (مويرا). فرغم أن آلهة الأوليمب خالدة وقادرة على خرق قوانين الطبيعة، فإنها ليست قديمة قدم العالم وليست قادرة على كل شيء لأنها محدودة بالمصير الذى ليس من صنعها ولا تستطيع أن تقف فى وجهه(١).

ويرى كورنفورد أن تلك البنية كانت راسخة متحكمة فى معتقدات اليونان عن آلهة الأوليمب. وهو يستخلص من ثم أن آراء أنكسمندر عن طبيعة العالم ونظامه لم تكن إلا صياغة جديدة بعبارات عقلانية لوجهة نظر للعالم سابقة على التفكير العلمى.

ولا يكتفى كورنفورد بتعقب الأفكار اليونانية الأولى إلى أصولها الأسطورية والدينية، بل ينتقل إلى مستوى أعمق من التقصى فيرى أن تلك البنية من المفاهيم هى من قبيل التصورات الجماعية – بالمعنى الذى يريده دوركايم – لدى اليونان القدماء. وهى تصورات عميقة الجذور مستقلة عن إرادة الأفراد تورث لهم وتتحكم فى كل ما أنتج اليونان من فكر بمختلف أشكاله.

وقد جاء بعد كورنفورد باحثون آخرون يتابعون السير فى الطريق الذى افتتحه، وإن كانوا يعملون على تنقيح أفكاره سواء من حيث صلة الفلسفة الأيونية بالأساطير والمعتقدات الدينية أو من حيث صلتها بالمجتمع اليونانى. فقد أخذ عليه أساسًا أنه يغالى فى تقدير الصلة بين الفلسفة والتراث السابق وينظر إلى الفلسفة كما لو كانت مجرد ترجمة للغة الأساطير، وأن رأيه فى العلاقة بين الأساطير اليونانية وأساسها الاجتماعى ينطوى على تبسيط. ومن أمثلة الجهود التى بذلت

---

(١) نفس المصدر، ص ١١ و١٢.

لتنقيح هذا الجانب الأول من آراء كورنفورد كتاب ييجر الذى عنوانه "لاهوت الفلاسفة اليونانيين الأوائل" [1]، والذى يحاول أن يبرز فيه دور "اللاهوت" فى آراء الفلاسفة "الطبيعيين". وفى الجانب الآخر عمل المؤرخ الماركسى جورج طومسون على تنقيح آراء كورنفورد من حيث العلاقة بين الفلسفة اليونانية والمجتمع الذى نشأت فيه[2]. ولست أنوى الخوض فى هذا الحديث؛ فكل ما أريد أن أثبته هو أن نظرية المعجزة اليونانية ما زالت موضوعًا للنقد، وأن العلاقة بين الفلسفة الناشئة من ناحية والتراث السابق والأوضاع الاجتماعية التى نشأت فيها ما زالت حتى اليوم مثار خلاف. كذلك أريد أن أدلل على أن الباحثين الذين تناولوا هذه العلاقة بالبحث بداية من كورنفورد وانتهاء بنقاده يسلمون – مع حسن طلب – بأن الفلسفة المذكورة لم تنقطع عن التراث السابق تمامًا، بل تتصل به وتستند إليه، وإن اختلفوا فى تحديد طبيعة هذه الصلة بدقة. ونحن إذن بإزاء نظرية معتدلة تخلو – بقدر ما نعلم – من العنصرية والنعرة الأوروبية، ولكنها على عكس صاحب أصل الفلسفة ترى أن الفلسفة اليونانية ذات أصول يونانية صرفة.

النظرية الاستشراقية:

وهناك نظرية أخرى منافسة لنظرية حسن طلب، سأسميها نظرية الاستشراقيين أو نظرية الأصول الشرقية، وهى النظرية التى يرى أصحابها أن الفلسفة اليونانية ترجع إلى أصول شرقية. والواقع أن كورنفورد يترك الباب مواربًا لمثل هذه النظرية. فهو يلاحظ – كما سأبين فيما بعد – وجود أوجه شبه عديدة بين

---

(١) انظر Werner Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers (Oxford 1967) ولكن الطبعة الأولى من الكتاب صدرت فى ١٩٤٧. وانظر أيضا Gregory Vlastos, "Theology and philosophy in Early Greek Philosophy" in David J. Furley & R. E. Allen (eds.), Studies in Presocratic Philosophy (London 1970), pp. 92-129.
وانظر أخيرا جان–بيير فيرنان، المرجع السابق، القسم السابع.

(٢) انظر George Thompson, The First Philosophers. Studies in Ancient Greek Society (London 1977) صدرت الطبعة الأولى فى ١٩٥٥.

الأساطير اليونانية والأساطير الشرقية، دون أن يجزم بوجود علاقة من التأثير والتأثر. أما الاستشراقيون فيتعمقون فى البحث شرقاً؛ ولعلهم يجزمون بأن التأثير الشرقى قد وقع بالفعل؛ بل إن بعضهم يجزم بأنه وقع على الفلاسفة اليونانيين أنفسهم.

ويشير بيرنت إلى أنه وُجِدَ لهذه النظرية منذ عصر البطالمة أنصار يحاولون على نحو متعسف أن يرجعوا الفلسفة اليونانية إلى مصادر مصرية ويهودية. ويقال إن بعض الباحثين الألمان فى القرن التاسع عشر قد حاول أن يقيم علاقات مباشرة بين الفلسفات اليونانية قبل سقراط وبين الحضارات الشرقية: بين فيثاغورث والصين، وبين الإلياتيين والهند؛ وبين أمبدوقليس ومصر؛ وبين هرقليطس وزرادشت؛ وبين أنكساجوراس وبنى إسرائيل[١].

ولكننى لن أتوقف طويلاً عند هذه الآراء المتطرفة. وسأكتفى بالإشارة إلى نظرية استشراقية معاصرة لأنها بدورها تتميز بالاعتدال وتتخذ نقطة انطلاقها من نصوص الفلاسفة اليونانيين قبل سقراط. والنظرية التى أعنيها لمستشرق بريطانى يدعى إم. إل. وست له كتاب يضم مجموعة من الدراسات عن بواكير الفلسفة اليونانية والشرق[٢]. وجدير بالذكر أن وست لم ينشر بحوثه إلا بعد أن أتقن الهيروغليفية والعبرية والأفستية والبهلوية والسنسكريتية وغيرها من اللغات ذات الأهمية العارضة – على حد تعبيره. وقد رأى أن يدرس هذه اللغات لأنه أراد أن يقرأ النصوص الأصلية فى الحضارات المختلفة وأن يقارن بينها. وهو يتوصل إلى بعض النتائج المثيرة. ومثال ذلك أنه يعتقد نتيجة للمقارنة أن مؤثرات فارسية قد وقعت على أنكسمندر، ويرى مثلاً أن فى فكرة "الأنوار اللامحدودة" التى ترد فى أحد النصوص البهلوية المقدسة ما يقابل فكرة أنكسمندر عن "اللامحدود"[٣].

---

(١) انظر W.Windelband, History of Ancient Philosophy, tr. Herbert Ernst Cushman (New York 1956), p. 21.

(٢) انظر M.L. West, Early Greek Philosophy and the Orient (Oxford 1971)

(٣) نفس المصدر، ص ٩٠ و ٩١.

غير أن النتائج التى توصل إليها هذا الباحث الشجاع ليست فى صالح حسن طلب. فهو لا يرجع المؤثرات إلى مصر فقط، ولكنه يرجعها إلى عدة مصادر أخرى شرقية، وأهمها – حسب رأيه – مصادر فارسية. وهو يرى فى نهاية المطاف أن أفكار الفلاسفة الذين درسهم تختلف عن الأفكار الدينية والأسطورية الشرقية التى تأثرت بها ويسلم لهؤلاء الفلاسفة بالطابع "العلمي" لآرائهم. وكأنه يريد أن يقول: ليس هناك انقطاع كامل بين الأفكار الدينية والأسطورية الشرقية من ناحية وبين الأفكار الفلسفية اليونانية من ناحية أخرى. ولكن الفلسفة اليونانية الأولى تمكنت من تحويل تلك المواد الشرقية وفقًا لمنطقها "العلمى" أو "العقلانى" كما حدث فى حالة المواد الأسطورية والدينية اليونانية. وبهذا المعنى تظل الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة صناعة يونانية فى نظر هذا المستشرق.

الآراء الفضفاضة:

لقد قصر حسن طلب عندما أغفل ذكر هاتين النظريتين المعتدلتين: نظرية الأصول اليونانية ونظرية الأصول الشرقية المتعددة. وهو يكتب كما لو كانت ساحة النقاش قد خلت إلا من النظرية المتطرفة – نظرية المعجزة اليونانية – التى تفترض أن الفلسفة اليونانية نشأت دون أصول على الإطلاق، وعلى نظريته التى هى بدورها متطرفة لأنها تفترض – دون دعم من دراسة النصوص ذات الصلة– أن الفلسفة اليونانية ترجع إلى أصول مصرية على سبيل الحصر.

ولو أننا تمعنا فى الأمر قليلاً لبدا لنا أن مؤلف "أصل الفلسفة" كان مضطرا من الناحية المنطقية إلى تحاشى النصوص ذات الصلة وإهمال النظريتين المعتدلتين اللتين تقومان على دراسة هذه النصوص، وذلك أن السير فى هذا الطريق ينتهى إلى سد الباب تمامًا أو بصفة جزئية أمام التأثير المصرى. فالنظرية الأولى لا تورد لهذا التأثير ذكرا؛ أما النظرية الثانية فتعده على أفضل تقدير رافدا من بين عدة روافد شرقية أثرت على الفلسفة اليونانية على نحو مباشر أو غير مباشر دون أن

ينال ذلك من تجديدها وأصالتها. والدرس الرئيسى الذى يمكن أو يجب استخلاصه من دراسة النصوص كما أجريت حتى الآن هو أن الفلسفة اليونانية – وقد ثبت أنها تستند إلى أصول أسطورية يونانية وغير يونانية – قد نجحت فى استيعاب كل ذلك وطبعه بطابعها الأصيل. ولم يبق أمام حسن طلب إذن إلا أن يلجأ إلى حجج عامة فضفاضة مستمدة من الأنثروبولوجيا والتاريخ وإلى آراء عامة عن صلة الفلسفة بالأسطورة والدين ومقارنات عامة تظهر أوجه شبه بين الفكر المصرى والفكر اليونانى.

ويبدو فى ظل الأوضاع المعرفية التى أشرنا إليها أن أقصى ما يمكن لنظريات حسن طلب أن تفضى إليه هو أن من المحتمل أن تكون الحضارة المصرية قد أسهمت مع حضارات شرقية أخرى فى نشأة الفلسفة اليونانية دون أن يقلل هذا الإسهام من جدة هذه الفلسفة من حيث هى فلسفة.

فلنأخذ مثلاً أقواله فى العلاقة بين الفلسفة والأساطير بصفة عامة. لقد أصبح من الواضح أن القضية لا يمكن أن تحسم عن طريق نقاش نظرى عام، وذلك لأن العلاقة كما يتبين من دراسة النصوص المعنية ذات طابع إشكالى وما زالت موضع خلاف بين الباحثين.

أما المقارنات التى يعقدها صاحب "أصل الفلسفة" بين الفكر المصرى والفكر اليونانى فى مجال القيم، فإنها بدورها لا يمكن أن تفضى إلى نتائج حاسمة. فوجود أوجه التشابه بين طرفى المقارنة لا يثبت بالضرورة أن ثمة علاقة من التأثير (المصرى) والتأثر (اليونانى). يصدق هذا بصفة بخاصة على النزعات الميتافيزيقية والمادية والمثالية والارتيابية التى يرى المؤلف أنها وجدت أصلاً فى مصر ونشأت لها فروع فى اليونان. فقد يقال إن اليونانيين قد تأثروا فى هذه المجالات بحضارات أخرى، أو أنها نشأت لديهم على نحو مستقل لأنها خليقة بأن توجد فى أى حضارة لها حظ من التفكير.

التشابه المراوغ:

للتدليل على أن الاعتماد على التشابه لا يمكن أن يؤدى إلى نتـائج حاسـمة يمكننا أن ننظر فى تلك المقارنة المهمة التى يعقدها المؤلف بين مفهوم "الماعـت" (أى العدل) المصرى وبين ما يناظره فى الفكر اليونانى. وترجع هذه الأهمية إلـى أن التشابه بين طرفى المقارنة يبدو صارخًا فضلاً عن أن مـن الممكـن توثيقـه بالنصوص. فمفهوم "الماعت" المصرى يقابله ويناظره على نحـو لافـت للنظـر مفهوما "العدل" (ديكيه) لدى الفلاسفة اليونانيين و"القدر" أو النصيب" (مـويرا) فـى الأساطير اليونانية. وذلك أن فكرة "الماعت" المصرية كما يبين المؤلف تلعب دورا جوهريا ومتشعبا فى الحياة الدينية والأخلاقية المصرية القديمة، ولها تاريخ طويـل ومدلولات متعددة. فهى قد تعنى النظام والتوازن الكونى، كما قد تعنى العدالـة أو الحق أو سواء السبيل أو نقيض الباطل بالمعنى الخلقى أو النظام الخلقى أو القومى إلى غير ذلك من الدلالات. وهو محق تمامًا عندما يشير إلى مـا ينـاظر مفهـوم "الماعت" لدى اليونان: لدى شعراء مثل هوميروس وهزيود، ولدى فلاسـفة مثـل أفلاطون، بل وينبغى أن نضيف إلى هذه القائمة بعض الفلاسـفة الطبيعيـين قبـل سقراط، وعلى رأسهم أنكسمندر. فالنص الذى استشهدنا به من أنكسمندر وشـرحه كورنفورد يتضمن معنى موروثًا للعدل (بوصفه دفع تعويض)، كما يتضمن فكـرة العدل بوصفه مرادفًا للنظام الكونى. وهذه بدورها فكرة مركبة، فعبارة "وفقًا لمـا هو مقضى" (كاتا تو كريون) تعنى وفقًا للنظام القائم (مـا هـو ضـرورى بحكـم الطبيعة) ووفقًا لما تمليه الأخلاق (وفقًا لما ينبغى أن يكون). وغنى عن الـذكر أن فكرة العدل تكتسب لدى أفلاطون وأرسطو معانى أخرى تناسب المجالات الدينيـة والسياسية والقانونية والأخلاقية الفردية.

وقد يغرينا هذا التشابه كما أغرى مؤلف "أصل الفلسفة" بأن نستنتج أن اليونانيين لا بد قد نقلوا مفهومهم عن العدل بمعانيه المتعددة أو فى بعض معانيه عن المصريين، ولكن كل ذلك يتحول إلى سراب إذا تذكرنا ما أوضحه كورنفورد نفسه من أن فى الحضارات الهندية والصينية والفارسية مفاهيم مماثلة.

الجوانب الإيجابية:

غير أننى لا أنكر اهمية البحوث الفضفاضة التى يتسع فيها نطاق الاهتمام على نحو ما فعل صاحب "أصل الفلسفة". فهو – بصرف النظر عن تطرفه فى الدفاع عن الإسهام المصرى – يدخل فى نطاق البحوث الاستشراقية التى راجت مؤخرًا – مثل كتاب "أثينة السوداء" (١)– والتى تشمل مختلف جوانب الحضارات المدروسة وتستعين بعلوم الأنثروبولوجيا والتاريخ والآثار ومقارنة الأساطير والأديان. وصحيح أن هذه البحوث لا تستطيع بحكم اتساع نطاقها أن تفضى إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بنشأة الفلسفة ولا أن تنال من أصالة الفلسفة اليونانية، ولكنها قد تستطيع أن تثبت أن الحضارات غير اليونانية قد حققت "معجزات" أخرى – فى مجال العلوم مثلاً – وبذلك تساهم فى مقاومة النعرات الأوروبية، بل إن من الممكن أن يقال إن النتائج المحتملة التى تتوصل إليها فى المجال الضيق للفلسفة لا تخلو من قيمة لأنها قد تحفز على إجراء مزيد من البحوث طلبًا لدرجة أكبر من اليقين. وينبغى أن نتذكر فى هذا الصدد أن باب الاجتهاد لم يغلق؛ فدراسة تاريخ العلوم والأساطير والفلسفات فى الحضارات الشرقية– ومن بينها مصر – ما زال يتقدم ويزدهر.

---

(١) لكن لاحظ أن حسن طلب ينص فى تصديره لكتابه أنه انتهى من تأليفه فى أوائل الثمانينيات قبل صدور "أثينة السوداء".

التحول من الأسطورة إلى الفلسفة:

قلنا إن الفلسفة لا تنشأ من فراغ، فالفلسفة تفترض بصفة عامة تراكمًا معرفيًا يتميز بالوفرة والعوامل الحافزة على بحث المسائل الأساسية. ويبدو في الحالة اليونانية أن اليونانيين القدماء قد توافرت لديهم مثل تلك الموارد من مصادر محلية وأجنبية؛ كما توافرت لديهم بعض الظروف والأوضاع المحابية. وقد أفادت فلسفتهم عند نشأتها من تلك الموارد – ومن التراث الأسطورى بصفة خاصة – ولكنهم حولوا كل ذلك على طريقتهم، فكانت فلسفتهم امتدادًا للتراث الأسطورى وانقطاعًا عنه فى نفس الوقت.

ولكن كيف كان ذلك على وجه التحديد؟ كيف تم الانتقال من الأسطورة إلى الفلسفة؟ لقد رأينا أن هذه المسألة ما زالت موضوع خلاف بين الباحثين. وأعتقد أن الحل يأتى عن طريق التخصيص لا عن طريق التعميم. ولا يكفى أن يقال إن الفلسفة تطبع ما تستعيره بطابع "علمى" أو "عقلانى". فهناك معانٍ متعددة لهذين اللفظين؛ وهناك مذاهب فلسفية معادية للعلم وغير عقلانية (وإن كان عليها فى نهاية المطاف أن تخضع لقدرات العقل الإنسانى على الفهم والحكم). وحقيقة الأمر أنه لا توجد طريقة أو صيغة واحدة لتحويل ما هو مستعار من الأساطير إلى فلسفة؛ فالأمر يتوقف فى النهاية على المذهب الفلسفى المعنى وطريقته فى الإقناع.

فلنحاول هنا أن ننظر فى الحالة التى تعنينا مباشرة، حالة الفلسفة عند نشأتها على يدى فلاسفة أيونيا. ولنأخذ مثلاً فكرة صدور العالم عن الماء. من المعروف أن الفكرة شائعة فى حضارات عدة بما فى ذلك الحضارة المصرية القديمة. ولنزد الأمر تحديدا فنتناول فكرة الماء المتضمن للعنصر الإلهى كما نراها عند قدماء المصريين، ولنقارنها بما قد يشبهها على نحو أو آخر فى فلسفة الأيونيين.

كان المصريون القدماء يعتقدون أن بداية العالم المطلقة شيء لا يمكن فهمه أو تعريفه؛ فهو نوع من الخواء أو العماء أو لنقل العدم. وقد ظهر الوجود فى أول تجلياته على شكل ماء: محيط أزلى كان الإله الخالق مستقرا فيه مغمورا فى حالة من الكمون. فلما أفاق الإله أو ظهر بعد كمون لم يجد شيئا ثابتا يقف عليه أو يجلس إلى أن وجد تلا أو زهرة لوتس أو بيضة. ومن ثم بدأ الإله الخالق بتكوين الأشياء بخلق آلهة أخرى مساعدة[1].

إن هذا المشهد الأول فى تاريخ الكون يذكرنا بإلحاح بأقوال الفلاسفة الأيونيين: المادة الأولى التى هى أصل كل الأشياء؛ والماء فى حالة طاليس وعالمه الملىء بالآلهة أيضًا؛ و"اللامحدود" فى حالة أنكسمندر. العنصر المشترك بين المشهد المصرى والمشهد اليونانى هو التفكر فى بدء الوجود بعد أن لم يكن (بعد العدم). وهو أيضًا الحرص على أن تكون المادة الأولى قريبة من العدم وإن كانت خصبة غنية بإمكانيات النشوء. ومن ثم كانت تلك المادة السائلة (السابقة على المواد الصلبة) التى هى الماء. ونحن نرى الإمعان فى هذا الحرص فى افتراض أناكسمنس للهواء الذى هو مادة ألطف من الماء (وأقرب إلى نقطة البدء المطلقة) وأغنى بالإمكانيات، وفى افتراض أنكسمندر للامحدود المفعم بالحركة، فهو أحرى بأن يكون أصل كل العناصر والأشياء المعروفة لأنه مختلف عنها وأقرب إلى الأساس أو البداية المطلقة (التى هى العدم).

فلنفترض إذن على سبيل الجدال أن فلاسفة أيونيا قد استندوا إلى قصة التكوين المصرية (وغيرها من قصص التكوين الأخرى فى الحضارات الشرقية القديمة التى تعد الماء هو المادة الأولى للخلق). عندئذ يمكننا أن نقول إن الفلسفة تستعير من الأسطورة الاهتمام بالمسائل الأساسية التى تشغل الإنسان: الوجود والعدم والإلوهية. (ومن الممكن أن نستطرد فنضيف إلى القائمة مسائل أساسية أخرى مثل وجود الإنسان فى الكون وحياته وموته وواجباته ومسؤولياته).

---

(١) اعتمدت فى كتابة هذه الفقرة على مرجعين هما: Erik Hornong, "L'Egypte, la philosophie avant les Grecs" in Les Etudes Philosophiques, avril-septebre 1978, pp.113-125
و Serge Sauneron et Jean Yootte, "La naissance du monde selon L'Egypte ancienne" in La naissance du mond (Paris: Seuil, 1959), pp. 19-91

وقبل أن ننتقل إلى أوجه الاختلاف بين الأسطورة المصرية والفلسفة اليونانية لنلاحظ مدى رقى التصور المصرى من الناحية الميتافيزيقية؛ فهو لا يبدأ بالماء بوصفه المادة الأولى قبل أن يلقى نظرة على العدم، وكأنه يتضمن التساؤل: كيف كان وجود بعد أن لم يكن ثمة شيء؟

ولكن مشهد التكوين المصرى لا يلبث أن يكشف عن طابعه الأسطورى. يحدث هذا عند نقطة الإله الذى يظهر بعد كمون. وبداية من هذه النقطة نرى أننا بإزاء قصة تروى عن الإله وأعماله كما تتعاقب فى الزمان. وكذلك كانت الأساطير اليونانية تعنى بأنساب الآلهة وتسلسل سلالاتهم وأعمالهم. أما فى حالة الفلسفة الأيونية فقد اختفى طابع القص المتسلسل وانتهى الاهتمام بالأحداث التى وقعت للآلهة. بل لقد بدأ زوال الآلهة الأسطورية من الصورة. فآلهة طاليس التى تملأ العالم حسب قوله لا دور لها إلا بوصفها قوة مجردة تمثل حركة الطبيعة أو نموها أو حياتها. وهى إذن تسهم فى الهم الأساسى للفلسفة الأيونية وهو تفسير نشأة الأشياء بناء على خواصها الذاتية.

وأقول "بدأ زوال الآلهة الأسطورية من الصورة" لأنها لم تزل تمامًا فى حالة طاليس، وبقى منها شيء. ولكنها أزيلت تمامًا فى حالة أنكسمندر؛ فأصل الأشياء هنا يتضمن مبدأ الحركة فى ذاته. ومن الملاحظ أيضًا – كما رأى كورنفورد – أن أنكسمندر قد استأصل زيوس وصحبه من آلهة الأوليمب عندما استعاد فكرة القدر (مويرا) القديمة؛ فالقدر وفقًا لهذه الفكرة الأسطورية يعلو حكمه إرادة الآلهة. ومن الممكن بناء على ذلك أن نقول على سبيل الإجمال إن الإسهام "العلمى" و"العقلانى" فى الفلسفة الأيونية يتمثل فى أنها سعت إلى تكوين تصور للطبيعة بوصفها نظامًا قائمًا بذاته له خواصه وخاضع لضروراته الذاتية. وهو إسهام علمى وعقلانى لأنه يقترب من فكرة الطبيعة بوصفها نظامًا خاضعًا للسببية والقوانين العامة ويمكن للإنسان فهمه بقواه العادية.

والواقع أن القرآن الكريم حقق إنجازًا مشابهًا من وجوه ومختلفًا من وجوه أخرى فى مجال العمل على إزالة الأساطير وتمهيد الطريق للفكر الفلسفى عندما دفع بفكرة التوحيد إلى أوجها. فقد قضى على تعدد الآلهة (الشرك) وفصل فصلا حاسما بين الله وبين الطبيعة، وجعل من الطبيعة نظاما مستقلا عن إرادة الإنسان لأنه يجرى على سنن ثابتة. ولم يكن القرآن بطبيعة الحال كتابًا فى الفلسفة، ولكن علم الكلام والفلسفة الإسلاميين ما كان يمكن أن تقوم لهما قائمة بدون ذلك الإنجاز. بل وما كان للفلسفة اليونانية أن تؤثر فى مفكرى الإسلام – وقد كان تأثيرها عليهم ضخما بلا شك – لولا أن وجدت لديهم تربة ثقافية موائمة. وبفضل القرآن أساسًا استطاع العرب أن يمتلكوا علوم اليونان.

ولكن ليكن لذلك حديث آخر، ولنعد الآن إلى الإنجاز اليونانى. لقد أصاب هيجل عندما رأى أن اليونانيين قد تلقوا البدايات الأساسية لديانتهم وثقافتهم من آسيا وسوريا ومصر؛ وإن كانت التعديلات التى أدخلوها على هذه الموارد تخولهم الحق فى أن تكون ملكًا لهم. فهل يعنى ذلك أنه ينبغى عند دراسة الفلسفة اليونانية أن نهمل دراسة تلك البدايات؟ هنا أعتقد أن هيجل قد أخطأ – بل لعله ناقض نفسه – عندما اعتقد بناء على رأيه ذاك أن من الممكن فهم ما حققه اليونانيون بمعزل عن الحضارات الأخرى[1]. فحقيقة الأمر أننا لا نستطيع فهم الفلسفة اليونانية فهمًا كاملاً أو أن نقدرها حق قدرها إلا إذا رأينا كيف غيرت ما استعارت وكيف جعلته ملكًا لها. ومن المؤسف أننا لا نستطيع أن نفعل ذلك فى جميع الحالات لا لأن اليونانيين قد محوا الكثير بفضل جهودهم الإبداعية فقط، بل لأن تقلبات الزمان وكوارثه قد أتت على الكثير أيضًا. وينبغى أن نقول بالإضافة إلى ذلك: "ربما كان الزمان ما زال يخفى الكثير". فالنتائج التى توصلنا إليها هنا قائمة فى ظل الشواهد المتاحة. وليس من المحال أن تكشف جهود الاستشراقيين وعلماء المصريات عن مفاجئات تغير من كل ذلك وتقلب كل الموازين. أقول ذلك وفى ذهنى ما حدث وما يحدث من تقدم فى هذه الدراسات مما يضيق عنه المقام هنا.

---

(١) انظر Hegel's Lectures on the History of Philosophy, tr. E.S. Haldane (London 1963), vol. I, p.150

والغريب أن حسن طلب يدرك على نحو ما أن ثمة فارقا بين الأسطورة والفلسفة. فهو يتحدث عن "الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة"، ولكنه يمتنع عن تحديد ما يريده بذلك ليظل الأمر غامضًا وتبقى الحدود غائمة. فهو يقر لليونانيين "بإضافاتهم وتطويراتهم العظيمة"، وبأنهم "أقاموا صرحًا ممردًا" على الأسس التي استعاروها[1]. وفي رأيي أن "الإضافة" كلمة تنطوي على تقتير وتتنافر مع الاعتراف بالصرح الممرد. والعدل يقتضي أن نقول إن تلك الحركة الفكرية التي انتهت إلى تخليص مفهوم الطبيعة من الأساطير وتأسيس العلوم التي كانت متاحة لعقل الإنسان آنذاك لم تكن مجرد إضافة إلى ما سبقها، بل كانت نقلة نوعية أو طفرة أو معجزة إذا شئت، لا بمعنى أنها لم ترتكز على مقدمات وسوابق، بل بمعنى أنها كانت إبداعًا أصيلاً وفذًا.

(١) أصل الفلسفة، ص ٢٤٣.

محاكمة اليهودى المارق

فى ٢٧ يوليو ١٦٥٦ قرر مجلس إدارة الطائفة اليهودية فى أمستردام حرمان الفيلسوف باروخ اسبينوزا (وكان عندئذ فى الثالثة والعشرين من العمر) من عضوية المعبد اليهودى وطرده من الطائفة. ومما جاء فى هذا القرار أن أعضاء المجلس قد علموا منذ فترة طويلة بآراء وأفعال باروخ دى اسبينوزا، وحاولوا بوسائل ووعود شتى أن يثنوه عن سلوك طرقه الشريرة، ولكنهم عندما عجزوا عن ذلك وصاروا على العكس يتلقون مزيدًا من المعلومات الخطيرة عن بدعه الكريهة وأعماله البشعة، وكان لديهم على ذلك شهود جديرون بالثقة أدلوا بشهادتهم فى حضور اسبينوزا، فقد اقتنعوا بصدق هذا الأمر؛ وبعد التحقيق فى كل ذلك بمحضر من الحاخامات الموقرين قرروا بموافقة هؤلاء أن اسبينوزا ينبغى أن يحرم ويطرد من شعب إسرائيل"[١].

وتضمن إعلان الطرد بعض الصيغ التقليدية المستخدمة فى مثل تلك الحالات: "إننا بموجب حكم الملائكة وأمر الرجال المقدسين نطرد وندين ونلعن باروخ دى اسبينوزا بموافقة الله تبارك شأنه، وبموافقة كل جماعة المصلين المقدسة، وأمام هذه اللفائف المقدسة..."، واستمطرت اللعنات على "الكافر": "فليلعن نهارا وليلعن ليلا، وليلعن عندما يرقد وليلعن عندما يستيقظ. وليلعن عندما يخرج وليلعن عندما يدخل..." واختتم إعلان الحرمان بالسطور التالية: "لا ينبغى لأحد أن يتواصل معه كتابة أو يمنحه أى صنيع أو يبقى معه تحت سقف واحد أو يقترب منه بمقدار أربعة أذرع، كلا ولا ينبغى لأحد أن يقرأ أى مقالة ألفها أو كتبها"[٢].

---

(١) نقلا عن Nasa Kasher and Shlomo Biderman, "Why was Baruch de Spinoza Excommunicatedé",p.1 على الموقع التالى: http:www.tau.ac.il/~kasher/pspin.htm

(٢) نفس المصدر.

اللعين المبارك:

ربما كان اسبينوزا هو أوفر الفلاسفة حظا من الشتائم واللعنات؛ فقد انهالت عليه حيا وميتا عبر السنين. فكان من بين ما وصف به: "حليف الشيطان" و"الكلب النافق" و"الخائن الوضيع" و"اللعين"، وفى هذا الوصف الأخير ما يناقض اسمه: باروخ (بالهولندية) حتى غيره فأصبح بنيديكتوس (باللاتينية)؛ وكلتا التسميتين تعنيان "المبارك".

أما البدع المقيتة والأعمال الشنيعة التى نسبت إلى باروخ ودعت رؤساء الطائفة اليهودية إلى طرده، فليس من السهل معرفتها على وجه اليقين، وذلك أن قرار الرؤساء لم يحددها؛ والفيلسوف "الرجيم" لم يكن قد نشر أيا من أعماله المعروفة، وإن كان قد قيل إنه كتب مقالة بالإسبانية دافع فيها عن نفسه ولكنها لم تحفظ؛ كما قيل إنه كان يذيع آراءه شفاهة ويناقشها فى مجالسه الخاصة. ولا سبيل إذن إلى معرفة الحقيقة فى هذا الشأن إلا عن طريق الاستنتاج من الأعمال التى نشرت فى وقت لاحق أو بناء على بعض الشهادات المعاصرة. وما زالت المسألة موضوعًا للنقاش حتى اليوم.

وفيما يتعلق بالشهادات المعاصرة، فقد روى أن راهبا يدعى سولانا روبلز والكابتن ميجيل بيريز مالترانيللا قدما إلى محكمة التفتيش فى مدريد شهادة مكتوبة جاء فيها أنهما التقيا باسبينوزا ومعه شخص آخر يدعى الدكتور برادو، وأن هذين الأخيرين أخبراهما أنهما طردا من المعبد لأنهما بلغا نقطة الإلحاد عندما أنكرا صحة الشريعة [التوراة] وخلود الروح واعتقدا أن الله لا يوجد إلا فلسفيا [وهو ما يعنى إنكار العناية الإلهية][١].

(١) نفس المصدر، ص ٣.

ورأى الدكتور فؤاد زكريا فى كتابه الرائد عن اسبينوزا أنه كانت هناك أسباب أخرى للحكم على اسبينوزا، أسباب لا علاقة لها بالمسائل الدينية الصرف، بل هى أقرب إلى المصالح الاقتصادية والسياسية والأوضاع الاجتماعية السائدة فى حالة يهود أمستردام فى ذلك العصر. وقد استعرض الدكتور فؤاد زكريا فى كتابه طائفة من الآراء فى هذا الصدد ثم استقر على رأى مؤداه أن رجال الدين اليهود كانوا يخشون أن يظن المسيحيون أنهم يتهاونون فى أركان دينهم. وكان القانون الأساسى المطبق فى الدولة الهولندية ينص على وجوب اعتراف جميع اليهود البالغين أمام السلطات علنًا بإيمانهم بإله واحد خالق حاكم للكون ... وبموسى والأنبياء، وبحياة أخرى يكافأ فيها المحسن ويعاقب المسيء(١). ومعنى ذلك أن رؤساء اليهود كانوا ملكيين أكثر من الملك رغم جو التسامح النسبى الذى كان سائدًا. ومن السهل على من يخاف الاضطهاد أن يفرط فى الحذر وأن يقسو على الأفراد "المارقين" والتضحية بهم إذا اقتضى الأمر من أجل سلامة الجماعة.

غير أن هذا "الرجيم" كان أيضًا من أوفر الفلاسفة حظا من الثناء والتمجيد. وقليلون هم الفلاسفة الذين نالهم ما نال من شرف ورفعة. وقد بدأت عجلة الأيام تدور لصالحه فى ألمانيا فى أواخر القرن الثامن عشر عندما أعلن أن لسنج يرى أنه لا فلسفة بلا اسبينوزا. ومن ثم بدأت كرة الثلج – كرة الحظ – تتدحرج دون هوادة. وقال هيجل: "إما أن تقبل الاسبينوزية أو لا تكون هناك فلسفة". وكان هيجل محقا فى ذلك؛ فاسبينوزا هو نقطة انطلاق المثالية الألمانية. وراق للرومانتيكية الألمانية والانجليزية مذهبه فى وحدة الوجود؛ فوصفه نوفاليس "بالمنتشى بالله"، بل لقد ذهب البعض إلى تكريسه قديسًا. وادعى رينان أن الله لم يشاهد عن قرب كما شوهد من موقع اسبينوزا.(٢) ووصف بأنه "أمير الفلاسفة". وامتدحه ماركس فى

---

(١) فؤاد زكريا، اسبينوزا، القاهرة ١٩٦٢، ص ٣٢٣ وما يليها. ولاحظ أن الرأى الذى يستحسنه المؤلف يجد ما يؤيده فى مقالة Asa Kasher و Shlomo Biderman سالفة الذكر، ص ٢٤.

(2) Ernest Renan, "Spinoza", in Œuvres complètes, vol. VII. pp.1024-1044

شبابه لحماسه عندما يتحدث عن النظر من زاوية الأبدية وعن حب الله وحرية الإنسان، وهو الحماس الذى يشبه حماس أرسطو وهيجل والذى أصبح هو النار الطاهرة المثالية للعلم[١]. وما دمنا قد أشرنا إلى المثل العليا للعلم، فمما يحسن ذكره أن آينشتاين – أمير علماء الفيزياء المعاصرين – نظم قصيدة فى مدح كتاب "الأخلاق" لاسبينوزا.[٢] ولهذه الأسباب وغيرها يعد اسبينوزا ظاهرة فريدة فى تاريخ الفلسفة.

العزوف عن الدنيا:

لم يدع اسبينوزا فى كتاباته إلى الانصراف عن متع الدنيا ومزاياها. صحيح أنه رأى ذات يوم أن متع الدنيا ومزاياها ضرب من الشرور. ولكنه أعرب عن هذا الرأى فى سياق محنة سنعرض لها بعد قليل، وهو إذن رأى يخصه وحده دون سواه. وقد اختار لنفسه حياة الفقر والزهد والتقشف دون أن يدعو أحدًا إلى اقتفاء أثره. يروى أنه مارس فى ظل أبيه تجارة مزدهرة فى مجال الاستيراد، وكان له فى الميراث نصيب يعتد به، إلا أنه تنازل عن حقه طواعية بعد أن أثبته أمام القضاء. وبعد طرده من الطائفة اليهودية انسحب من أمستردام إلى قرية صغيرة غير بعيد عنها. واختار لنفسه مهنة متواضعة ليقتات منها، هى صقل العدسات (للمناظير المقربة). ولما عرض عليه كرسى الفلسفة فى جامعة هايدلبرج رفضه رفضا حاسما حرصا على حريته الفكرية واستقلاله.

ويقال إنه اضطر إلى الانسحاب من العاصمة بعد استصدار قرار بنفيه. وربما كان من أسباب انسحابه أنه أراد أن ينجو بحياته بعد أن اعتدى عليه شاب يهودى متطرف بأن طعنه بسكين طعنة غير قاتلة. وأيا ما كان الأمر، فقد راق له أن يعيش إلى آخر يوم فى حياته فى عزلة نسبية مكتفيًا بلقاء عدد من المريدين والأصدقاء والزوار، وكان يراسل بعضهم.

---

(١) انظر Cahiers Spinoza I (باريس ١٩٧٧)، ص ١٠.

(٢) يمكن الاطلاع على قصيدة آينشتاين فى العدد الذى خصصته لاسبينوزا مجلة Magasine littéraire (نوفمبر ١٩٩٨)، ص ٣٩. وقارن ما يقوله فؤاد زكريا بصدد آينشتاين، المرجع السابق، ص ١٨٨.

غير أن مراسلات اسبينوزا كانت تقتصر على مناقشة المسائل الفكرية ولا تتعرض لحياته الشخصية أو اليومية. وقد شاع بين الباحثين أن اسبينوزا كان منكرا لذاته فى كتاباته. يرى الدكتور فؤاد زكريا مثلاً أن اسبينوزا كان يغلب الطريقة "اللاشخصية" فى الكتابة[١]. وشبيه بذلك ما رآه ستوارت هامبشير عندما قال: "كان [اسبينوزا] يريد أن يكون متواريًا تمامًا كفرد ومؤلف، بحيث لا يكون سوى لسان حال العقل الخالص"[٢]. وكل ذلك صحيح على أن يوضع فى حدود معينة. فاسبينوزا فى مراسلاته لا يتورع عن إيقاف محاوره عند حده أو زجره أو عن إبداء الاحتقار لما يعارضه. واسبينوزا – كما سنرى فيما بعد – مجادل قادر على المناورة والتمويه. وفكرة إنكاره لذاته تصدق أكثر ما تصدق فى حالة كتابه عن الأخلاق.

وهناك تحفظات من نوع آخر فيما يتعلق بزهد اسبينوزا وانصرافه عن الدنيا. فلا ينبغى أن نتخيل أن هذا الانصراف تم بسهولة أو دون صراع مع النفس أو مجاهدة. وهنا نتوقف عند فقرات مشهورة من كتابه عن إصلاح العقل تناول فيها تجربة مر بها وتعلم منها كيف يفطم نفسه عن الدنيا؛ وكانت تلك هى المرة الوحيدة التى سمح فيها لنفسه بالكتابة على سبيل السيرة الذاتية. يقول: "بعد أن علمتنى التجربة خواء وتفاهة كل الأشياء التى تصادف عادة فى الحياة اليومية، وأدركت أن جميع الأشياء التى كانت مصدر قلقى وموضوعه لا تنطوى على أى خير أو شر فى حد ذاتها إلا بقدر ما يتأثر العقل بها، عقدت العزم فى النهاية على أن أبحث فيما إذا كان هناك خير حقيقى، ... ما إذا كان هناك حقا شيء يتيح لى اكتشافه والحصول عليه بهجة متصلة وعظمى إلى أبد الآبدين"[٣].

يتضح من هذا النص أن تلك التجربة كانت أزمة أو محنة لم يتجاوزها إلا بعد فترة من القلق والصراع. وهو يصف طبيعة الصراع فيروى أن الانصراف

---

(١) فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص ١٥.

(2) Stuart Hampshire, Spinoza (London 1956), p.21

(3) Baruch Spinoza, Ethics etc, tr. Samuel Shirley, ed. Seymour Feldman (Indianapolis/Cambridge 1992). P. 233

عن المزايا التى تتيحها الحياة - وهى فى رأيه الملذات الحسية والشرف والغنى - إلى طلب الخير الحقيقى لم يكن بالأمر السهل. كان يعنى التضحية بما هو مؤكد بحثا عما هو غير مؤكد. وكان اسبينوزا يتشكك فى قدرته على سلوك ذلك الطريق الصعب. كما يخبرنا أن الصراع أودى به إلى ما يشبه المرض القاتل حتى اضطر إلى حسم الأمر: "... رأيت أننى فى حال من الخطر العظيم وأننى مضطر إلى البحث عن علاج بكل ما أوتيت من قوة، مثلى فى ذلك مثل رجل مريض يعانى من علة قاتله وهو مضطر- إذ يتوقع الموت المؤكد ما لم يوجد علاج فى متناول اليد - إلى البحث بكل طاقته عن العلاج مهما كان غير مؤكد، فليس له من أمل إلا فيه"[١].

وقد وصف أحد الباحثين هذه التجربة بأنها "عدم رضا وجودى" عن الطريقة التى يحيا بها الناس حياتهم العادية. ولكن اسبينوزا لا يتحدث هنا عن الناس ولا عن حياتهم العادية، بل يتحدث عن نفسه، وعن التمزق الذى تعرضت له نفسه، وعن المرض الذى كاد يفتك به. ومثل هذا الكلام يدل على أن صاحبه عرف بالفعل وفى واقع الحياة إغراءات الحياة الدنيا ولم يتمكن من العزوف عنها إلا بعد جهد جهيد.

وهو يتحدث فى نفس السياق عن أن السعادة والشقاء يتوقفان على طبيعة الشيء الذى يربطنا به الحب. فالنزاع لن ينشب أبدا بسبب ما لا نحب؛ ولن يكون هناك أسف إذا فقد، ولا حسد إذا آل إلى شخص آخر، ولا خوف ولا كراهية ولا اضطراب عاطفى. والنزاع لا بد أن ينشب عند حب الأشياء الزائلة. أما الحب المتجه إلى ما هو أبدى ولا متناه، فيغذى العقل بالبهجة خالصة غير مشوبة بالحزن[٢].

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٣٤.

(٢) نفس المصدر.

ومثل هذا الكلام لا يصدر إلا عمن عرف حب الأشياء الزائلة وما يقترن به من عواطف حادة وقلاقل. ولا بد أن الاضطراب كان من القسوة بحيث دفع الفيلسوف الشاب إلى سلوك الطريق الصعب، أى البحث عن نوع آخر من الحب ليس الوصول إليه مؤكدا ولكن لا نجاة إلا به، ولا سعادة صافية باقية بدونه. فما هى الفجيعة – أو الفجائع – التى عرفها اسبينوزا حتى ينصرف عن زينة الحياة؟

من المعروف أنه لم يتزوج. فهل كانت له أى علاقات نسائية؟ هناك قصة تروى عن حب فاشل، إذ يقال إن الفتى اسبينوزا أحب ابنة أستاذ له – كانت رائعة الجمال وكانت تعلمه اللاتينية التى تتقنها – ورغب فى الزواج بها، بيد أن الفتاة فضلت عليه شابا آخر أهداها عقدا من اللؤلؤ. وهى قصة مثيرة للخيال وغنية بالإيحاءات: أتكون صاحبة اللآلئ هى مصدر شعور الفيلسوف العاشق بالخوف والغيرة عندما كان الحب معلقا بين الرجاء واليأس؟ وهل كانت هى سبب شعوره بالفجيعة عندما فاز بها غريمه؟ وهل شعوره بالحرمان منها هو ما دفعه إلى الزهد فى حب الأشياء الزائلة؟ ولكن القصة مختلقة كما أثبت أحد الباحثين(1).

وخلاصة القول هى أن تجربة اسبينوزا تذكرنا بتجربة أو محنة أخرى خاضها القديس أوغسطين قبل أن يتجرد من حب الدنيا، ولكن اسبينوزا اكتفى بالإشارة والتلميح دون أن يبوح بالتفاصيل ويسجل "اعترافاته".

البللورة الصافية:

كتاب "الأخلاق" لاسبينوزا هو عمله الرئيسى، وهو العمل الذى يتجلى فيه إنكاره لذاته كمؤلف على نحو يدعو إلى الدهشة. وهو الكتاب الذى يصدق عليه ما قاله ستوارت هامبشير عن إنكار اسبينوزا لذاته عندما يكتب. ولكن ينبغى – حتى

---

(١) تبين أن الفتاة المعنية كانت فى السابعة من عمرها عندما رحل اسبينوزا عن بيت أبيها، وفى السادسة عشرة عندما رحل عن الجيرة. انظر ص ١٢ من مقدمة R. H. M. Elwes لترجمته للأعمال الرئيسية لاسبينوزا: The Chief Works of Benedict de Spinoza (New York 1951), vol. I

فى هذه الحالة – إبداء بعض التحفظات. فاسبينوزا يشفع آراءه المقدمة فى قالب هندسى صارم – بتعليقات توضيحية وذيول لا يتوارى فيها.

والكتاب – كما يدل العنوان – معنى بالجانب العملى أو الأخلاقى من الفلسفة، ولكن اسبينوزا لا يتناول هذا الجانب إلا فى إطار بحث نظرى شامل يحيط بكل مسائل الفلسفة التقليدية (الله والطبيعة والإنسان والنفس). وثمة إذن برهان مطول على أن سعادتنا نحن البشر ليست هى أن نحيا عبيدًا لعواطفنا وللخيرات العابرة، وليست هى التعلق بالخرافات التى تتزيا بزى الدين، بل أن نحيا وفقًا لما يمليه العقل، أو لنقل وفقًا للتصور السليم للكون، وهو تصور يوجد الله فى أساسه بحيث تترتب على صفاته وأحواله سائر الموجودات. وجاء البرهان على شكل نسق هندسى: تعريفات وبديهيات أو مسلمات وقضايا وبراهين ونتائج. وفى هذا النظام وجد اسبينوزا غاية مسعاه فى بحثه عن الخير الحقيقى وموضوع الحب الذى يتيح تأمله السعادة الصافية إلى أبد الآبدين.

ونقطة البدء فى هذا النسق هى الله، أو ما يسميه اسبينوزا فى أول تعريف "ما هو سبب ذاته" أو ما هو واجب الوجود بمقتضى ماهيته. ويصفه اسبينوزا بأنه جوهر أو ما أسميناه أساسًا للوجود طلبًا للتبسيط. ولكن الأمر يحتاج إلى مزيد من التوضيح. فالمقصود بكلمة "الجوهر" منذ أرسطو هو الأشياء الفردية مثل أفراد الإنسان والحيوان والمادة. وهذه الأشياء أساسية لأننا نحمل عليها أو نسند إليها سائر الموجودات الأخرى مثل الكيفيات والكميات والعلاقات وسائر الصفات. والكون وفقًا لهذا التصور مكون من كثرة من الأشياء الفردية أو "الجواهر". أما اسبينوزا، فإنه يعيد تعريف "الجوهر" بحيث يكون هناك جوهر واحد هو الله، وهو جوهر واحد (لا شريك له فى الكون) لا متناه، وأبدى، وذو صفات لا متناهية يعبر كل منها عن ماهية لا متناهية. غير أن الله بهذا المعنى يظل فكرة رفيعة مجردة حتى نصل إلى أدنى الجزئيات – أو لنقل الأفراد – الذى هو سبب لها أو التى تنتج عن صفاته وأحواله. وعندئذ وعندئذ فقط نستطيع أن نفهم الله ونحبه. يقول

اسبينوزا: "كلما زاد فهمنا للأشياء الفردية زاد فهمنا لله"[1]. ويترتب على ذلكم أننا لن نفهم الله فهمًا كاملاً حتى نفهم الأشياء الفردية من حيث أن الله هو سببها.

ونحن إذن بإزاء نظام متكامل يحيل كل جزء فيه إلى الأجزاء الأخرى. فالله لا يفهم فى رأى اسبينوزا إلا بأنه الكون بأكمله؛ وكل ما فى الكون نتيجة لله. وقد تمكن اسبينوزا من تحقيق هذه الوحدة عن طريق إعادة تعريف بعض المفاهيم الأساسية ومن بينها كما رأينا مفهوم "الجوهر". وهناك مفهوم آخر أعاد تعريفه هو مفهوم السببية. فالله فى رأى اسبينوزا هو سبب لسائر الموجودات بمعنى أن هذه الأخيرة تترتب على طبيعته بالضرورة وعلى نحو غير زمانى. والله هو السبب الأول للكون لا لأنه يؤثر فى الكون من خارجه، بل لأنه هو القوة المستقرة فيه، وهو صميم وجوده[2]. واسبينوزا يتحدث فى نهاية المطاف عن الله أو الطبيعة؛ فهما فى رأيه وجهان لحقيقة واحدة.

وبوسع المثاليين والرومانتيكيين أن يبتهجوا بمذهب اسبينوزا لأنه فى رأيهم يؤله الطبيعة أو يضفى عليها طابعا إلهيا. ولكن اسبينوزا لا يمكن أن يوافق على رؤية الكون من جانبه الإلهى فقط. وذلك أن أدنى الجزئيات فى نظامه لها وجود حقيقى فى المكان والزمان، وهى بطبيعتها تنزع نحو المحافظة على مكانها وفرديتها، وهى ليست مظاهر وهمية لحقيقة أخرى، ولا يمكن أن تذوب فى كل شامل لا ملامح له.

وبوسع الماديين بدورهم أن يقولوا إن الله ليس سوى نظام الطبيعة ككل أو أنه المادة وقوانينها، وأن يتخيلوا بناء على ذلك أن افتراض وجود الله أمر زائد عن الحاجة. ولكن اسبينوزا لا يمكن أن يوافق على هذا الاستنتاج، لأنه يغفل جانب القوة أو الجانب الإيجابى فى الكون، أو ما يسميه "الطبيعة الطابعة" فى مقابل

---

(١) الأخلاق، الجزء الخامس، القضية ٢٤.

(٢) نفس المصدر، الجزء الأول، القضية ١٨. وانظر شرح هذه الفكرة كما قدمه
T. M. Forsyth, "Spinoza's Doctrine of God in Relation to His Conception of Causality" in S. Paul Kashap (ed.), Studies in Spinoza (Berkeley Los Angeles London 1974), p.8.

"الطبيعة المنطبعة". وفى رأيه أن الكائنات الفردية – بما فيها الأجسام المادية – لها نوع آخر من الوجود أو الحقيقة. فهى إلى جانب امتدادها فى المكان والزمان حقيقية من زاوية الأبدية، أو من حيث هى جزء من الله أو مترتبة بالضرورة على طبيعته[1]. ويستطيع عالم الطبيعة إذن أن يتعامل مع تلك الكائنات من حيث حقيقتها المكانية الزمانية، وأن يتصورها من حيث خضوعها لقوانين "طبيعية" لم يضعها الله فى لحظة معينة من الزمان ولا يتدخل فيها. ولكن هذه القوانين إلهية فى نهاية المطاف، وهى "أوامره" لأنها ناتجة عن طبيعته. والإنسان الحكيم هو الذى يستطيع أن ينظر إلى تلك الكائنات من زاوية الأبدية أو من حيث أن الله هو سببها. وإذا نظر الإنسان على هذا النحو وأدرك الأمر فى هذا الإطار، أصبح محبا لله وفاز بالبركة والغبطة.

وليس من السهل بطبيعة الحال فهم تلك القوة الفاعلة التى تنشط و"تصدر عنها الأوامر" فى نطاق خارج الزمان. ولكن المشكلة من وجهة نظر اسبينوزا هى: هل يمكن تصور المادة بدون ذلك الجانب الإيجابى، بدون ذلك النزوع نحو الوجود على شكل نظام؟

واسبينوزا كما رأينا – وكما أكد الدكتور فؤاد زكريا وغيره من الباحثين – يعيد تعريف المصطلحات المعروفة تعريفًا جديدًا بحيث تتناسب وأغراضه. ولكن ينبغى أن نتذكر أن هذه ممارسة متبعة فى جميع المذاهب الميتافيزيقية، وليس اسبينوزا استثناء لهذه القاعدة. كل ما هنالك أنه ينتهى إلى نتائج غير متوقعة وثورية وتتقطع لها الأنفاس من شدة الانبهار (لبراعة النسق الذى انتظمت فيه وشموله واقتصاده وجماله الهندسى).

كما ينبغى أن يضاف إلى ذلك أن اسبينوزا فى كتابه المذكور شفاف كأقصى ما تكون الشفافية. فليس له مذهب ظاهر وآخر باطن. وهو لم يخف شيئًا، بل قال كل ما لديه. وهو – على خلاف غيره من الفلاسفة – يحرص على تنبيه القارئ

---

(١) نفس المصدر، الجزء الخامس، القضية ٢٩، التوضيح.

إلى أن التعريفات التى يقدمها هى تعريفاته وفقًا لما يراه. وهو يقول دائمًا: "ذلك ما أعنيه بهذا الأمر أو ذاك". والقارئ الذى يستطيع أن يتجمل بالصبر ويقرأ الكتاب عدة مرات جيئة وذهوبا سيرى أن الكتاب مكتف بذاته ويفسر نفسه بنفسه. كلا ولم يكن اسبينوزا – كما رأى ستوارت هامبشير – حمال أقنعة متعددة. صحيح أنه يسمح بتفسيرات متعددة. ولكن فكرة الأقنعة وما يرتبط بها من إخفاء وتعمية ليست مناسبة هنا. والأدق أن يقال إن مذهبه فى كتاب "الأخلاق" – أو على الأقل فى الجزء الهندسى البحت منه – يشبه الماسة أو البللورة متعددة الأضلاع. وهى بللورة شفافة لا تنظر إلى جانب منها إلا وترى الجانب الآخر. والشيء الوحيد الذى لا تراه هو صاقل البللورة الذى أصر على أن تكون صافية بحيث لا يوجد فيها أى أثر يدل عليه سوى قوله: "ذلك ما أراه، فانظر إذا شئت معى". وهو قول يساهم فى الشفافية لأنه يبين أن ثمة حدودا للموضوعية، وأن القائل لا يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة. فإذا قرر القارئ النظر فى البللورة شغلته عن كل ما عداها وانهمك في خواصها الهندسية ونسى القول والقائل.

المواجهة:

قد ترضى وحدة الوجود كما تصورها اسبينوزا الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم لأنها تتيح لكل أن يميل بها نحو المذهب الذى يعنيه. ولكنها مرفوضة ومستنكرة من وجهة نظر الأديان السماوية الثلاثة. وذلك أن الله فى نظر اسبينوزا لا وجود له بمعزل عن العالم ولا سيطرة له عليه. وليست الأشياء ناتجة إذن عن فعل اتخذه الله بإرادته عندما قرر خلق العالم. وإله اسبينوزا ليس هو الله كما يعرفه المؤمنون بالأديان السماوية الثلاثة. فهذه الأديان تقوم على فكرة الله من حيث هو كائن مفارق أو متعال ومن حيث هو خالق العالم (أو صانعه كما يقول فلاسفة الإسلام) وحافظه ومسيره وفقًا لقوانين وضعها ويستطيع نقضها.

ولكن إلى أى حد كانت آراء اسبينوزا فى كتاب "الأخلاق" سببا لإدانته؟ ينبغى ألا ننسى أن الكتاب لم يكن قد ظهر بعد (وهو لم ينشر فى حياة المؤلف على أى حال)، وأن ما تسرب من تلك الآراء انتقل شفهيا فى جلسات خاصة، وكان بطبيعته نظريا مجردا ومستعصيا على عامة الجمهور. ويخيل إلىَّ أن تلك الآراء لم تكن هى العامل الوحيد الذى ألب عليه رؤساء الطائفة. فقد كانت لباروخ آراء أخرى لا تطاق ولا تغتفر ولا يسكت عنها من وجهة نظر اليهود بصفة خاصة. وأعنى بذلك آراءه كما عبر عنها فى كتاب آخر من طبيعة مختلفة، وهو رسالة لاهوتية سياسية (أو "رسالة فى اللاهوت والسياسة" وفقًا لترجمة الدكتور حسن حنفى)[1]. فاسبينوزا فى هذه الحالة يتناول موضوعات تهم الخاصة كما تهم العامة لأنها تتناول الكتاب المقدس؛ والمؤلف حاضر هنا بشدة لأنه – وهو الفقيه فى اللغة العبرية – يجادل ويفند وينازل أحبار اليهود فى مجال اختصاصهم، أى تفسير الكتاب المقدس وشرح تاريخ اليهود "المقدس". والأسوأ من ذلك أن صاحب هذه الآراء يهاجم دون هوادة اليهود ومعتقداتهم الموروثة وسطوة رجال الدين عليهم وطقوسهم وشعائرهم، وينال من شعورهم بالتفرد والامتياز والحظوة لدى الله، ويسوى بينهم وبين الناس جميعًا. وآراء اسبينوزا فى رسالته أو ما ذاع منها قبل نشرها (دون نسبة إلى مؤلف) ليست صافية ولا شفافة، فهى حافلة بالمناورات والالتباسات. وذلك أن اسبينوزا يبدو كما لو كان يتلطف مع المسيحية والمسيحيين لكى يخص بنقده "الهدام" اليهود واليهودية ويحط من شأنهما. وإذا صح أن رؤساء الطائفة اليهودية فى أمستردام أرادوا بطردهم لاسبينوزا أن يتقوا شر السلطات المسيحية، فلا أظن أن هذا وحده يكفى لتفسير حنقهم عليه – وهو بالمناسبة حنق ما زال قائما حتى اليوم. ولا بد أن يضاف إلى ذلك عامل آخر، وهو رغبتهم فى الرد على الإهانة التى لحقت بهم دون غيرهم وعلى نحو صارخ.

---

(١) اسبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفى (القاهرة، دون تاريخ).

قناع المصلح وقناع العالم:

يبدو اسبينوزا عند شرحه للأسباب التى دعته إلى تأليف رسالته وكأنه إصلاحى يزعجه ما يلاحظ من أوجه الفساد فى الحياة الدينية فيهب لنصرة الإيمان الصحيح بالرجوع إلى منابعه الأصيلة. فالناس فيما يقول لا يعملون فى حياتهم الدنيوية وفقًا لمعتقدات دينهم. تراهم مثلاً يفتخرون بإيمانهم بالدين المسيحى أى بأنهم يؤمنون بالحب والسعادة والسلام والعفة، ولكن يتنازعون مع ذلك بخبث شديد ويظهرون أشد أنواع الحقد والعدوان. وهم يتمسكون بالجانب الشكلى من التدين بحيث أصبح من المستحيل تقريبًا التعرف على عقيدة الشخص – وهل هو مسيحى أو يهودى أو مسلم أو وثنى – إلا من خلال مظهره الخارجى أو زيه أو تردده على هذا المكان أو ذاك من أماكن العبادة أو قسمه بكلام هذا المعلم أو ذاك. وفيما عدا ذلك تتشابه حياتهم تمامًا"[1]. وهم لا يعيشون وفقًا لخطة منظمة، بل يتقلبون بين الخوف والرجاء وفقًا لتقلب الحظوظ بهم، ويقعون فريسة سهلة للخرافة التى تزين لهم معاداة العقل. ويستغل البعض هذه الحال فيشوه الكتاب ويحرف نصوصه بحيث يبدو معارضًا للعقل والطبيعة ومبجلاً لكل ما هو مناف لهما. ويعمد البعض إلى تفسير الكتاب بحيث يتوهم ويوهم غيره بأن الكتاب ينطوى على أسرار عميقة ويبذل قصاراه فى الكشف عن تلك السخافات ويتجاهل ما هو واضح وبسيط وقيم فيما يتعلق بالتقوى وبالعدل والإحسان. ويستغل رجال الدين والطغاة من الحكام الكتاب لكى يحيطوا الدين سواء أكان صحيحًا أم زائفًا بالطقوس ومظاهر الأبهة ليخضعوا الرعية ويستعبدوهم بل ولدفعهم إلى بذل دمائهم رخيصة دفاعًا عن عبوديتهم. وأحسب أن مصلحا مثل الشيخ محمد عبده ما كان ليجد فى تلك الآراء ما يعترض عليه. ولكن المشكلة هى أن ما يفهمه اسبينوزا بالإيمان الصحيح يقتضى التضحية بكثير من المعتقدات الأساسية. وهو بالفعل يستخدم مصطلحات دينية مثل "الوحى" و"النبى" و"الخلاص" (فى حالة اليهودية والمسيحية) ليخرج بها – دون تنبيه –عن معانيها المعروفة وليحقق بها أغراضًا ثورية أو راديكالية لا فى مجال الفلسفة النظرية (كما هو الحال فى كتاب "الأخلاق"، ولكن فى مجال اللاهوت والسياسة).

---

(١) نفس المصدر، ص ١١٥.

وهناك قناع آخر يرتديه مؤلف "الرسالة"، وهو التظاهر بدراسة النص دراسة علمية صرفا كما يدرس كتاب الطبيعة، وبحيث يكون الكتاب هو المصدر الوحيد لما يستخلص منه من بيانات ومبادئ تتعلق بمحتوياته، تمامًا كما يحدث فى حالة الطبيعة عندما تستمد منها البيانات المؤكدة التى يستنتج منها تعريف الأشياء الطبيعية. ولكنه لا يلتزم بهذا المبدأ فى جميع الحالات؛ فلديه بالإضافة إلى استقراء الحالات الواردة فى النص خط دفاع (أو لنقل خط هجوم) ثان وإن كان مستترا. فإذا أعوزته الحجة أمام صريح النص، لجأ ضمنا إلى مذهبه كما عرضه فى أعماله الأخرى. ومن الممكن هنا أن نتحدث عن ظاهر وباطن.

وهو من ثم يستعرض نصوص الكتاب التى تتناول ظاهرة الوحى أو النبوة، ويلاحظ بناء على استقراء تلك الحالات فى مختلف الأسفار أنها جميعها – باستثناء حالتين سنعرض لهما بعد قليل – تدل على أن الوحى – على خلاف المعرفة الطبيعية والمعرفة الرياضية – لا ينطوى فى حد ذاته على اليقين، بل لا بد أن تضاف إليه "آية" تؤكد صدقه، وأنه يأتى متكيفا مع معتقدات النبى المعنى ومزاجه وحظه من الثقافة. وهو يستنتج من ذلك الاستقراء أن الأنبياء كما يصفهم الكتاب المقدس لم يتفوقوا بقوة العقل وصدق المعرفة بقدر ما امتازوا بشدة الخيال والتقوى. ومن ثم كانت إدراكات الأنبياء وتعاليمهم تتخذ فى جميع الأحوال تقريبا شكل الأمثال والقصص الرمزية [١].

وأنبياء اليهود كما يصفهم الكتاب المقدس كانوا يجهلون حقائق الطبيعة. ومثال ذلك أن الكتاب ينص بوضوح على أن يوشع كان يعتقد أن الشمس تدور حول الأرض وأن الأرض ثابتة. ومن ذلك أيضًا أن تراجع الظل كشف لأشعيا وفقًا لفهمه بوصفه تراجعًا للشمس لأنه كان يعتقد بدوره أن الشمس تتحرك وأن الأرض ثابتة[٢]. بل إن بعض الأنبياء لم يكن يدرك مما أوحى إليه به أن الله سميع عليم

---

(١) اسبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ص ١٤٤.

(٢) نفس المصدر، ١٥٦-١٥٧.

(أحاط علمه بكل شيء)[1]، وأنه قادر على كل شيء. ومنهم من كان يتصوره وكأنه بشر. ومن نصوص التوراة ما يدل على أن الله هو رب إسرائيل وأن للشعوب الأخرى آلهة أخرى. كما أن الإسرائيليين أنفسهم لم يكونوا يعرفون شيئًا يذكر عن الله رغم أنه تكشف لهم في الوحي. وقد أثبتوا ذلك بوضوح عندما تحولوا إلى عبادة العجل معتقدين أنه هو الإله الذي قادهم في خروجهم من مصر[2]. وبصفة عامة لم يعلمهم موسى شيئًا ذا بال إلا قانونا أخلاقيا. وكان يستخدم في تعليمهم لغة الوعد والوعيد كما يعلم الآباء الأطفال الذين لم يبلغوا سن الرشد[3].

غير أن التدقيق في في نقد اسبينوزا للكتاب المقدس فيما يتعلق بالوحي والنبوة يدل على أنه استعان في نقده بأفكار فلسفية دخيلة على النص. ومثال ذلك التفرقة بين العقل والخيال[4]. وقد يمكن التساهل في هذه الحالة، فيقال إن رأيه أن الأنبياء لا يتمتعون بقوة العقل بقدر ما يتميزون بقوة الخيال تعميم يستند إلى استقراء الحالات، ويشبه التعميمات التي يتوصل إليها علماء الطبيعة بعد استقراء الحالات الجزئية. ولكن ما لا يمكن التساهل فيه هو موقف اسبينوزا من الحالتين اللتين استثناهما من حالات الوحي، وهما حالتان تدلان على أن موسى والمسيح كان لهما اتصال مباشر بالله دون واسطة من رؤى (أي مظاهر حسية ورموز). فموسى – وفقًا لنص الكتاب – عرف الرب وجها لوجه (دون أن يراه) وخاطبه الله "فما إلى فم". أما المسيح فقد أوحى الله له مباشرة دون توسط بالكلام أو الرؤى، ولم يظهر له أو يخاطبه. فإذا كان موسى قد خاطب الله وجها لوجه وسمع صوتا حقيقيا كما يخاطب الإنسان إنسانا مثله (أي عن طريق جسديهما)، فقد اتصل

---

(١) نفس المصدر، ١٥٨–١٥٩

(٢) نفس المصدر، ١٦٤،

(٣) نفس المصدر.

(٤) أنا مدين بهذا الرأي في مجموعه لفكرة لصمويل شيرلي في المقدمة التي صدّر بها ترجمته للرسالة، ص ٤١. وأقول "في مجموعه" لأنني لا أوافق عليه موافقة تامة.

المسيح بالله مباشرة اتصال الروح بالروح[١]. ومعنى ذلك أنه لا مجال فى هاتين الحالتين للخيال. ولو أن اسبينوزا التزم بما ورد فى النص لرأى أن تعميمه فيما يتعلق بتميز الأنبياء بالخيال واقتصار معرفتهم عليه غير سليم. فكيف يتحايل على هذا المأزق؟ يبدو أنه يصر دون سبب واضح على أن اتصال موسى بالله كان عن طريق الخيال. وذلك أنه يقول: "والنتيجة التى نصل إليها هى أنه، باستثناء المسيح، لم يتلق أى شخص وحيًا من الله دون الالتجاء إلى الخيال، أى إلى كلام أو إلى صور[٢]. غير أننا نلاحظ أن اسبينوزا – حتى بإزاء هذه الحالة الاستثنائية التى يسلم بها دون تحفظ – يتهرب من المشكلة وينصرف عنها إلى نظرة بعض الكنائس إلى المسيح، ويقرر أنه لا يريد أن يتحدث عنها مطلقًا، لا لأنه ينكر ما تثبته، بل لأنه لا يفهمه[٣]. وهو ما يعنى فى الواقع أن اسبينوزا يتهرب من إبداء موقفه الحقيقى من فكرة اتصال المسيح بالله "اتصال الروح بالروح"، وهو موقف يستند فيه إلى فلسفته كما عبر عنها فى كتابات أخرى[٤]. وهذا مثال لما وصفناه بخط الدفاع أو خط الهجوم الثانى؛ فاسبينوزا عندما يجد فى النص ما يناقض آراءه، يلجأ إلى الاحتماء ضمنًا بآرائه الفلسفية.

شعب الله المختار:

ينص الكتاب على أن الرب اصطفى العبرانيين من بين سائر الأمم، وأنه قريب منهم بعيد عن الآخرين، وأنه وضع شرائع عادلة لهم وحدهم، وأنه عرفهم بنفسه وحدهم قبل سائر الأمم، وما إلى ذلك. فهل هم حقا شعب الله المختار؟ يرى

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣٣و١٣٤ و١٣٥.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣٤.

(٣) نفس المصدر.

(٤) اقرأ شرح الدكتور حسن حنفى (نفس المصدر، ص ١٣١، الحاشية ٢٣) لموقف اسبينوزا الحقيقى من المسيح وكيف أنه ينكر ألوهية المسيح ويفسر اتصاله بالله – بما يتفق وفلسفته (أى فلسفة اسبينوزا) – بوصفه صورة رمزية للفكر الأبدى فى روح الإنسان.

اسبينوزا أن هذا القول صحيح لا بالمعنى الذى استخلصه العبرانيون على قدر فهمهم، ولكن بمعنى آخر يدل على أن الاختيار كان رهنًا بظروف طبيعية أو تاريخية معينة وأنه كان من ثم مؤقتًا وليس أبديا. فلا شك فيما يرى اسبينوزا أن الله أعان العبرانيين، ولكن العون الإلهى ليس شيئًا آخر سوى توافر أسباب طبيعية معينة (سواء أكانت داخلية ترجع إلى طبيعة الإنسان أو خارجية ترجع إلى عوامل خارج طبيعة الإنسان)(١) ساعدت العبرانيين فى فترة معينة على التفوق وإقامة دولة قوية حسنة التنظيم والمحافظة عليها لسنوات طويلة(٢). وفيما عدا ذلك لم يتميز العبرانيون على غيرهم من الأمم – لا من حيث الحكمة ولا من حيث الفضيلة والحياة الحقة، فقد كانوا من هذه الناحية على قدم المساواة مع باقى الأمم. والله يرعى الجميع. وقد "اختار" بهذا المعنى شعوبًا أخرى (مثل الكنعانيين) فى فترات أخرى، وقد انقضى الاختيار ودالت دولهم.

هنا أيضًا يتجاوز اسبينوزا النص ويستعين اسبينوزا بفكرة أخرى دخيلة هى التسوية بين القوانين الإلهية والقوانين الطبيعية، وهى فكرة مستمدة بدورها من فلسفته. ولكنه يقف على أرضية أصلب وأكثر التصاقًا بالنص عندما يرد على الذين يحاولون إقناع أنفسهم بأن الله اصطفى اليهود إلى الأبد ويستدلون على ذلك بأن اليهود ما زالوا باقين رغم أنهم فقدوا ملكهم وتشتتهم فى أنحاء الأرض لسنوات عديدة وانفصالهم عن جميع الأمم، وأن ذلك المصير لم ينزل بأمة أخرى. فهو يشير فى هذا الصدد إلى أن الله اختار العبرانيين بنفس الشروط التى اختار بها الكنعانيين، فقد كان هؤلاء أحباء الله عندما كانوا أخيارًا ولكن الله تخلى عنهم بسبب حبهم للشهوات ورخاوتهم وعبادتهم الباطلة. كما يشير إلى أن موسى حذر الإسرائيليين من تدنيس أنفسهم حتى لا تلفظهم الأرض كما لفظت أمما أخرى. وإذا كان الأنبياء قد تنبأوا بميثاق جديد أبدى، ميثاق معرفة الله وحبه وفضله، فقد كان ذلك وعدًا للأتقياء وحدهم (٣).

---

(١) نفس المصدر، ص ١٧٤.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧٥.

(٣) نفس المصدر، ص ١٨٧

أما فيما يتعلق ببقاء اليهود رغم تشتتهم، فإن اسبينوزا يميل إلى تعليل ذلك بأسباب طبيعية وتاريخية، ومن بينها انعزال اليهود عن جميع الأمم مما جلب عليهم كراهية الجميع، ومراعاة اليهود للطقوس الخارجية التى تعارض طقوس الأمم الأخرى، وتمسكهم بعلامة الختان. ويشير اسبينوزا من ناحية أخرى إلى أن اليهود فى حالات معينة اندمجوا واستوعبوا فى المجتمعات التى عاشوا فيها. وهو يضرب على ذلك مثلاً بحالة اليهود عندما أجبروا فى إسبانيا على اعتناق الكاثوليكية الرومانية، وأصبحوا من ثم يتمتعون بجميع امتيازات الإسبان، ولم يبق منهم بعد وقت قصير أى ذكرى[١].

ولم يستبعد اسبينوزا فى هذا الصدد أن يتمكن اليهود إذا سنحت الفرصة وتهيأت الظروف المناسبة من أن يعيدوا إقامة دولتهم. ولكنى سأعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

النقد التاريخى للكتاب:

بعد الاستعانة بنص الكتاب من أجل التوصل إلى نتائجه النقدية فيما يتعلق بالوحى والنبوة ومنزلة اليهود عند الله، يتخذ اسبيوزا خطوة جريئة أخرى وذات أهمية قصوى من الناحية المنهجية. فهو يقترح إخضاع النص للدراسة التاريخية. وهو نوع من الدراسة فيما يقول لم يعرفه القدماء أو لم ينقلوه إلينا، فضلاً عن أن الكُتَّاب من أجيال لاحقة لم يتقيدوا بالصدق وأضافوا أفكارا جديدة من صنعهم[٢]. وينتهى هذا البحث التاريخى إلى الطعن فى صحة الكتاب، أو إلى القول بتحريفه وانتحاله (إذا استخدمنا العبارة العربية المشهورة واستحضرنا أقوال طه حسين فى نقد الشعر الجاهلى نقدا تاريخيا).

---

(١) نفس المصدر، ص ١٨٨-١٨٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٦٥.

النتيجة الأولى التى يسفر عنها البحث التاريخى هى إنكار ما استقر عليه الإجماع من إسناد الأسفار الخمسة الأولى (التى يسميها اليهود "الشريعة" أو "التوراة" كما سميت باليونانية "بانتاتيكوس")، والقول بدلاً من ذلك بأنها كتبت بعد عهد موسى بأجيال. وتقوم الشكوك فى هذه الحالة على عدة اعتبارات: المفارقة الزمنية (تسمية جبل برى "جبل الرب"، فالجبل لم يطلق عليه هذا الاسم على عهد موسى) أو عدم مطابقة الوقائع التاريخية الثابتة (القول بأن موسى عبر نهر الأردن، وهو ما لم يحدث) أو الاستحالة المادية (القول بأن الأسفار المنسوبة إلى موسى سجلت على مذبح يتألف من اثنى عشر حجرًا) أو الإشارة إلى موسى بضمير الغائب (مثل عبارة "... موسى كتب هذه التوراة"؛ فهى عبارة لا يمكن أن تعزى إلى موسى، ورواية أخبار وفاته والحداد عليه، وما حدث فى تاريخ لاحق، إلى غير ذلك من الروايات التى لا يمكن أن تكون قد صدرت عن موسى).

ولم يكن اسبينوزا هو أول من شكك فى صحة الأسفار الخمسة الأولى. فقد سبقه إلى ذلك الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز. واسبينوزا نفسه يرجع تلك الشكوك إلى ابن عزرا (١٠٩٢-١١٦٧)[١]. ولكن اسبينوزا يضيف مزيدًا من الشكوك، ويعرب عن شكوك مماثلة بالنسبة لسائر أسفار اليهود أو ما يسمى "العهد العتيق" من الكتاب المقدس. فكل هذه الكتابات لا يمكن فى رأيه أن تكون من وضع أصحاب الأسماء التى تحملها (مثل يشوع والقضاة وما إلى ذلك).

وينتهى اسبينوزا من بحث الكتاب من حيث تسلسل الأسفار ووحدة الغرض فيها وتأليفها بعد الحوادث المروية بقرون عديدة إلى نتيجة نهائية هى أن جميع تلك الأسفار ترجع إلى مؤلف واحد أراد أن يروى تاريخ اليهود القديم منذ نشأتهم الأولى حتى هدم أورشليم لأول مرة. ويرجح سبنوزا أن يكون المؤلف هو ابن

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٦٦ وما يليها.

عزرا[1] وهى نتيجة لم يسلم بها خلفاء اسبينوزا من أخصائيي النقد التاريخى، ولكن المهم فى كل ذلك هو أنه بفضل وعيه المنهجى ودراسته المنظمة قد أرسى أسس هذا النوع من الدراسة للكتاب المقدس.

جمهورية اسبينوزا:

من السهل أن نلاحظ أن نقد اسبينوزا ينصب على "العهد العتيق" من الكتاب المقدس، ولا يتناول "العهد الجديد" (الإنجيل) إلا على سبيل الإشارة العابرة. وتعلل اسبينوزا فى ذلك بأنه لا يعرف اليونانية. وتركز هجومه على اليهود واليهودية، بينما تلطف مع المسيحية والمسيحيين. وهو ما دعا بعض مفكرى اليهود المعاصرين إلى اتهامه بالانحياز إلى المسيحية وخيانة أمته.

ومن المفيد فى هذا الصدد أن نقرأ المقدمة التى صدر بها ليو ستراوس (وهو عراب المحافظين الجدد فيما يقال، وصهيونى) الترجمة الإنجليزية لكتابه عن نقد اسبينوزا للدين[2] ففى هذه المقدمة يعرض ستراوس – ويؤيد بصفة عامة – آراء فيلسوف يهودى آخر هو هرمان كوهن (١٨٤٢-١٩١٨). فهذا الأخير لا يرى ضرورة للحملة التى شنها اسبينوزا على اليهود واليهودية بصفة خاصة، وهو المعنى أساسًا بالدفاع عن الفلسفة. كما يرى أن اسبينوزا يتحدث فى رسالته فى اللاهوت والسياسة من وجهة نظر مسيحية ويتقبل من ثم كامل النقد المسيحى لليهودية، بل إنه يتجاوز حدود هذا النقد . فهو يقبل – رغم علمه بالحقيقة – قول يسوع إن اليهودية تأمر بكراهية العدو. وهو يقابل بين النزعة الروحية العالمية فى المسيحية وبين جسدانية اليهودية واقتصارها على شعب بعينه. والنواة الأساسية فى اليهودية فيما يرى هى شريعة موسى كشريعة قومية إن لم تكن قبلية. وهو يدعى أن التوراة لا تعلم الأخلاق العالمية؛ وأنها ترجع إلى مصدر بشرى، وأن إله موسى إله قبلى. ويحاول كوهن أن يثبت أن اسبينوزا رسم صورة مثالية وغير واقعية للمسيحية لكى يدين اليهودية ويحط من قدرها[3].

---

(١) نفس المصدر ٢٧٦-٢٧٧.

(٢) Spinoza's Critique of Religion (New York 1965) صدر الأصل الألمانى فى ١٩٣٠.

(٣) نفس المصدر، ١٨.

وبناء على هذه الأسباب ينتهى كوهن إلى القول – وهو قول يؤيده فيه ليو ستراوس بصفة عامة – بأن اسبينوزا يستحق تمامًا الحكم الذى صدر بطرده، فقد كان يفتقر إلى الإخلاص والولاء بالمعنى الإنسانى البسيط بسبب مسلكه كعدو لليهود ومعونته ومناصرته لأعدائهم، وهو خائن وضيع ومنعدم الضمير على نحو مثير للدهشة[1].

ولا بد من الاعتراف بأن اسبينوزا كان يحتاط لنفسه من غضب المسيحيين واستثارة السلطات المسيحية. فهو – كما أكد كوهن وستراوس – لم يكن ليغيب عن باله ما تعرض له أجداده من اضطهاد على أيدى الكاثوليك فى إسبانيا والبرتغال، أو أن ينسى أن وضع اليهود فى هولندا لم يكن بمنأى عن الخطر تمامًا رغم التسامح النسبى السائد فى ذلك الحين. وكوهن وستراوس إلى هذا الحد محقان. ولكن لا يمكن رد الحملة التى خص بها اسبينوزا اليهود واليهودية إلى مجرد الخوف من الاضطهاد. فلقد كان إعجابه بالمسيح صادقًا لسبب ذكره ويتفق مع فلسفته ككل، وهو أن المسيح كان معلمًا ولم يكن مشرعًا. كما كان يعتقد – صادقا مع نفسه ومتسقا مع فلسفته – أن المسيحية دين يرمى على نحو صريح وحاسم إلى شمول الناس جميعًا.

وينبغى أن يضاف إلى ذلك أن بعض النتائج النقدية التى توصل إليها اسبينوزا قد أكدت صدقه البحوث اللاحقة فى مجال نقد الكتاب المقدس، وأصبح جزءًا من التراث العلمى المسلم به، وليس فيه تجن على أحد، يهودًا أو غير يهود. ومثال ذلك أن أحدًا من العلماء لم يعد يعتقد أن موسى كتب الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس، بل لقد أصبح فى حكم الثابت أن الكتاب يتألف من مجموعة من النصوص التى ترجع إلى عصور مختلفة وتستند إلى تيارات متعددة من المأثورات الشفهية، وأن النصوص تعرضت للتعديل والتحريف، وهو ما يفسر التناقضات والاختلافات، ويدل فى مجمله على أن الكتاب تطور عبر العصور. ونحن إذن بإزاء كتاب "تعددى" وغير متجانس كما يقول أحد علماء اللاهوت

---

(١) نفس المصدر، ١٩.

المعاصرين[١]. وقد أصبحت الكنيسة الكاثوليكية تسلم ببعض هذه النتائج وتعترف بأهمية نقد الكتاب المقدس من الناحية العلمية بعد أن كانت تدينه[٢].

ولم يفت اسبينوزا أن يلاحظ انعدام التجانس فى الكتاب، وأن يفضل بعض الأسفار – مثل سفر إشعيا وأمثال سليمان – من حيث نزوعها نحو الإنسانية الشاملة. ولعله قصر فى هذا المجال فلم يبرز بما فيه الكفاية ما طرأ على الكتاب من تطور عبر التاريخ نحو النظرة الإنسانية. غير أن هذا لا ينفى أنه كانت لدى اسبينوزا أسباب موضوعية – أوعلى الأقل مفهومة – لتركيز نقده على اليهود واليهودية. كان يعارض بصفة بخاصة ميلهم إلى التفرد والانعزال، وهو ما جلب عليهم الكراهية كما يقول. ومن ثم كان نقده لفكرة "شعب الله المختار". وكان يريد تسويتهم بغيرهم ليخلصهم من الاضطهاد.

ولا ينبغى أن ننسى أن نقد اسبينوزا لليهودية لم يكن فى نهاية المطاف إلا جزءا من نقد عام للدين وللكنائس والطقوس على اختلافها. وهذا ما فهمه ليو ستراوس نفسه عندما جعل عنوان كتابه "نقد اسبينوزا للدين" (ولم يقل نقد اسبينوزا لليهودية أو للعهد العتيق). وهو ما يأتى بنا إلى موضوع الدفاع عن الفلسفة لأن هذا الدفاع لا يتعلق بنقد اليهودية وحدها، ولا يفهم إلا على ضوء نقد اسبينوزا للدين بصفة عامة، بما فى ذلك تحديد مجال الوحى والنبوة وحصر رسالة النص المقدس فى الجانب العملى والأخلاقى من الحياة ورفض المعجزات والطقوس والشعائر وسلطة رجال الدين. واسبينوزا يفترض أن وضع الدين فى هذه الحدود يفتح المجال لحرية العقل والبحث العلمى. ولم يكن نقد الدين بمعنى تحديد مجاله قاصرا على اسبينوزا؛ فهى مهمة استأنف أداءها مفكرون آخرون كل على طريقته بغية فض النزاع بين العقل والإيمان (أو بين العلم والدين) عن طريق الفصل بينهما.

---

(١) العالم المعنى هو Othmar Keel. انظر نص المقابلة التى أجريت معه عن تعددية الكتاب المقدس فى: Le Point, Les Textes fondamentaux de la pensée juive (numero hors série, janvier-fevrier 2008). pp.44-27

(٢) أصبحت الكنيسة الكاثوليكية تقر بصحة هذه الآراء على الأقل فيما يتعلق بالأسفار الخمسة الأولى. انظر تصدير الكتاب المقدس، طبعة بيروت ١٩٦٠.

بل إن الأمر يتجاوز مسألة الدفاع عن الفلسفة. فرسالة اسبينوزا حسب عنوانها لاهوتية وسياسية. ونقد اسبينوزا للجوانب اللاهوتية لا يمهد لدفاعه عن الفلسفة فقط، بل يمهد أيضًا للدفاع عن مشروع سياسى شامل يكفل حرية الفكر وحرية الاعتقاد والمساواة بين كافة الطوائف، بما فى ذلك اليهود. فهو يدعو فى كتابه إلى إقامة جمهورية ديمقراطية علمانية تخلو من احتكار رجال الدين للسلطة الدينية وللحق فى تفسير الكتاب المقدس كمستودع للأسرار المستعصية. وهو يرى أن الكتاب، إن كان يقرر وجود الله، فإنه لا يقدم أى معرفة محددة عن ماهيته أو عن الطبيعة وقوانينها؛ وهو إن كان يقدم الوصايا الأساسية البسيطة التى تتعلق بالسلوك الطيب وتستوجب الطاعة لأنها ثابتة الصدق بمقتضى النور الطبيعى، فإنه لا يحدد طقوسا وشعائر يتوجب التقيد بها فى كل مكان وزمان. والكتاب بحكم طبيعته لا يقتضى سوى طاعة الله وتقواه والالتزام بالعدل والإحسان. وبذلك يستطيع الفلاسفة بل والناس جميعًا على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم أن يتمتعوا فى ظل الجمهورية المنشودة بحرية التفكير فى طبيعة وجود الله وحرية البحث العلمى، وأن يعبدوا الله وفقًا لما يتصورون.

إلا أن دعوة اسبينوزا إلى جمهوريته الديمقراطية العلمانية التى تقتضى اندماج اليهود أو استيعابهم على قدم المساواة مع غيرهم لا يمكن أن ترضى غالبية اليهود بصفة عامة، ولا الصهيونية بصفة بخاصة، ولا بد أن تجلب عليه مزيدا من الاستنكار والحنق.

اسبينوزا والصهيونية:

من الملاحظ أن معاداة اسبينوزا قد خفت أو زالت تمامًا فى العالم المسيحى الغربى. فالفلاسفة فى هذا العالم يمجدونه حتى وإن اختلفوا معه. والغربيون بصفة عامة أصبحوا يؤمنون بالعلمانية والليبرالية ولا يرفضون النظر فى مشروع جمهورية اسبينوزا رفضًا مطلقًا. أما اليهود والصهاينة منهم بصفة بخاصة، فما زالوا – سواء أكانوا متدينين أم علمانيين أم ملاحدة – عاجزين عن التسامح مع

اسبينوزا، ولم يتخلصوا بعد من مشاعر الغضب الضارى والمرارة وخيبة الأمل التى عبر عنها آباؤهم فى أمستردام فى القرن السابع عشر. وما زال الحكم الذى صدر بطرده ساريًا حتى يومنا هذا. ويقال إن بن جوريون سعى إلى إلغائه فلم يفلح.

وما زالت معاقبة اليهودى "المارق" قائمة فى مجال الفكر كما رأينا فى حالة ليو ستراوس ومن يستعين بهم على اسبينوزا. ولن يجد اسبينوزا شكرا لدى هؤلاء على الحل الاندماجى الذى ارتآه للمسألة اليهودية. ولن يكون مصير اقتراحه مختلفا عن مصير شعار الدولة الواحدة للشعبين كما رفعه الفلسطينيون ذات يوم، وكما اقترحه فيلسوف يهودى معاصر هو مارتن بوبر. وليو ستراوس يشرح شرحا بليغا سر كراهية الصهاينة للحل الليبرالى وتطيرهم من ذكر هذا الموضوع المشؤوم. فهو يرى أن خيبة أمل اليهود – وخاصة اليهود الألمان – فى الليبرالية بدأت فى ألمانيا قبل صعود هتلر إلى الحكم عندما تبين لهم أن الليبرالية السياسية لم تحل دون تعصب الجزء الأقوى من الألمان ضد المواطنين اليهود الذين كانوا يعتقدون أنهم ألمان قبل كل شيء. والأسوأ من ذلك فى رأى ستراوس أن النظام الليبرالى بطبيعته لا يحول دون هذا التعصب لأنه يتيح مجالاً خاصًّا يحميه القانون ولكن القانون لا ينفذ إليه. فالدولة فى هذه الحالة لا تستطيع أن تميز ضد مواطنيها اليهود، ولكنها لا تستطيع بل ولا تريد بمقتضى الدستور أن تحول بين الأفراد أو الجماعات وبين ممارسة التمييز ضد أولئك المواطنين. ولذلك كانت المشكلة اليهودية غير قابلة للحل فى ظل الدولة الليبرالية[1].

اسبينوزا ودولة إسرائيل:

والواقع أن أن تفكير اسبينوزا فى المسألة اليهودية لم يقتصر على الحل الاندماجى. فلقد كان من بعد النظر التاريخى بحيث تخيل حلا آخر، وهو أن يتمكن اليهود من إعادة إقامة دولتهم. ففى نص يرد فى "رسالة اللاهوت والسياسة"،

---

(١) نفس المصدر، ص ٦.

ويستشهد به ليو ستراوس[١]، يقول اسبينوزا (وأنا هنا أترجم حرفيا عن ترجمة ستراوس وترجمة إنجليزية أحدث للرسالة[٢]): "لولا أن أسس دينهم [أى دين اليهود] لا تشجع على الرجولة [أو "قد أصابت عقول اليهود بالرخاوة" – وفقًا لستراوس]، لاعتقدت دون تردد أنهم– إذا سنحت الفرصة (فالشؤون الإنسانية متغيرة) – سيقيمون دولتهم من جديد، وأن الله سيختارهم ثانية". ومن هذا يتبين أن اسبينوزا لم يكن يستبعد تمامًا قيام دولة إسرائيل من جديد. كان الاحتمال فى رأيه بعيدًا نظرًا لما أصاب عقول اليهود أو نال من عزائمهم بسبب مبادئهم، ولكنه لم يكن مستبعدًا تمامًا. بل إن اسبينوزا يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فيقول إنه ليس من المستبعد تمامًا أن يختارهم الله مرة أخرى. وهذه العبارة الأخيرة غريبة مثيرة للدهشة، إذ يبدو منها أن اسبينوزا كان يبشر بالمشروع الصهيونى. كما يبدو منها أنه يناقض نفسه: كيف يمكن لمن فند الإيمان بعقيدة شعب الله المختار أن يتحدث عن اختيار الله لليهود من جديد؟

من اللافت للنظر أن ليو ستراوس أسقط تلك العبارة الغريبة، وهى ظاهرة فى حاجة إلى تفسير سأقدمه بعد قليل. وقد حاول الدكتور حسن حنفى أن يتخلص من المأزق فرأى أن اسبينوزا كتب ما كتب على سبيل السخرية[٣]. ولكنى أعتقد أن اسبينوزا كان يعنى ما يقول، وأن ما قاله ينبغى أن يؤخذ مأخذ الجد على أن يفسر على ضوء آرائه ككل. وكان إذن يرى أن من المحتمل – وإن كان الاحتمال بعيدا – أن يعيد اليهود بناء دولتهم المستقلة، وأن يختارهم الله من جديد – بالمعنى الذى حدده للاختيار الإلهى، أى بمعنى توافر الأسباب الطبيعية لإعادة بناء تلك الدولة، فالأسباب الطبيعية ليست شيئًا آخر سوى الأسباب الإلهية، والأسباب الطبيعية إذا كانت موائمة لقيام تلك الدولة هى "عون" من الله واختيار. ولقد صدقت نبوءة اسبينوزا، لولا أنه ينبغى أن نتذكر أيضًا أنه كان يرى أن عون الله واختياره

---

(١) نفس المصدر، ص ٥.

(٢) هى ترجمة صمويل شيرلى التى أشرت إليها آنفا.

(٣) رسالة فى اللاهوت والسياسة، ص ١٨٩، الحاشية ٥٦.

ليسا أبديين، فهما رهن بتوافر الظروف الطبيعية أو هما مرادفان لهذا التوافر، وهما من ثم مؤقتان. كما أن استمرار عون الله رهن بتقوى المعانين. ويخيل إلى أن هذا الطابع المؤقت المشروط للاختيار الجديد وللدولة الجديدة هو ما دعا ليو ستراوس – وهو الصهيونى العتيد والمدرك لمرامى اسبينوزا البعيدة – إلى إسقاط تلك العبارة التى تدعم صهيونيته فى الظاهر وتسحب الدعم منها فى حقيقة الأمر.

ولو أن اسبينوزا عاش ليشهد تحقق نبوءته وليرى دولة إسرائيل فى صورتها الحالية، لقال – وقوله فى هذا الشأن يسهل التنبؤ به لأن باروخ (المبارك) صاحب منطق صارم – إن الحلف الجديد مع الرب حلف مؤقت لأنه مشروط بالأسباب التاريخية التى ساعدت على قيام الدولة الجديدة، كما هو مشروط بالتزام أهل الدولة الجديدة بالتقوى؛ ولقال بالإضافة إلى ذلك إن انعزال الإسرائيليين خلف جدار عازل يفصلهم عن سكان الأرض ويمكنهم من استعبادهم، وترسانة نووية يهددون بها كل من تسول له نفسه بأن يقاومهم، واتكاء قلعتهم الأمامية فى فلسطين على مؤخرة فى أمريكا تزودهم بالمال والسلاح وتحرم على العالم نقدهم، لن يحل المشكلة اليهودية. وخلاصة القول إن اسبينوزا ما كان ليوافق على حل الدولتين، وإن وافق عليه بعض الفلسطينيين مرغمين أو بدافع من البراجماتية، فهو – إن تحقق – صورة أخرى لاستعبادهم ولاستمرار المشكلة اليهودية؛ وما كان ليرضيه إلا قيام دولة واحدة للشعبين.

المؤلف فى سطور

مؤلف هذا الكتاب متعدد الاهتمامات . درس الفلسفة فى جامعة القاهرة وجامعة لندن . وكتب الشعر منذ بداية حياته الأدبية ، كما اشتغل بالكتابة الإذاعية ، ومارس الترجمة عن الإنجليزية والفرنسية فى مصر وفى فرنسا عندما عمل بمنظمة اليونسكو فى باريس . أعد فى أثناء إقامته فى هذه المدينة الأخيرة دراسة عن غزل امرئ القيس (فهو مغرم بالشعر العربى القديم) ، كما ألف عدة دراسات عن عميد الأدب العربى طه حسين . وقرب نهاية حياته المهنية اتجه إلى كتابة القصة القصيرة ، وهو فى الوقت الحاضر يمارس الكتابة الروائية . عاش فى بيئات مختلفة ، ولا يرى صعوبة فى التنقل بين الأنواع الأدبية أو الجمع بينها فى إطار العمل الواحد . ولكنه يحرص فى جميع الحالات – بما فى ذلك كتابة المقالة أو الدراسة العلمية المتخصصة – أن تكون الكتابة "أدبية" بمعنى توخى الجودة فى الأسلوب والعمل على إمتاع القارئ .

صدر للمؤلف

ترجمات :

- برتراند رسل ، فلسفتي كيف تطورت (مكتبة الأنجلو ، القاهرة ١٩٦٠)
- (مع آخرين) الموسوعة الفلسفية المختصرة (مشروع الألف كتاب ، القاهرة ١٩٦٣) .
- طه حسين ، من الشاطئ الآخر ، كتابات طه حسين الفرنسية (الطبعة الثالثة ، المجلس القومى للترجمة ، القاهرة ٢٠٠٨) .

تحقيق وتقديم :

- طه حسين ، الكتابات الأولى (دار الشروق ، القاهرة ، ٢٠٠٢) .

مؤلفات :

- Taha Husain's Education from the azhar to the Sorbonne (Cuzon, Richmond, UK, 1995)
- طه حسين من الأزهر إلى السوربون (ترجمة للكتاب السابق) (المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٣) .
- اللورد شعبان (مجموعة قصصية) (الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ٢٠٠٤) .

- طه حسين بين السياج والمرايا (عـين للدراسـات والبحـوث الإنـسانية والاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٥).

- حبا فى أكلة لحوم البشر (ديوان شعر) (مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠٦).

- ركن العشاق (مجموعة قصصية) (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القـاهرة، ٢٠٠٧).

- أدباء ومفكرون (مجموعة مقالات)، المجلس الأعلـى للثقافـة، القـاهرة، ٢٠٠٨).

- زائرة الأحد (مجموعة قصصية)، (كتاب اليوم، أخبار اليوم ٢٠٠٩).

- عندما تبكى الخيول (رواية) (روايات الهلال ، دار الهلال ، ٢٠٠٩) .

المراجعة اللغوية : آمال الـــديب

الإشراف الفنى : أنجى جـــورج

يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات التى كتبت فى موضوعات وأوقات مختلفة خلال فترة طويلة بدأت فى السبعينيات من القرن الماضى، وليس هناك ما يؤلف بينها من حيث المضمون سوى أن الموضوعات التى تتناولها فلسفية أو تقترب من الفلسفة.

ونظرا إلى أن جميع المقالات (باستثناء واحدة) نشرت من قبل، يتم تقديمها هنا على حالها، مرتبة حسب تاريخ نشرها.

لوحة الغلاف للفنان: جوكوين سورولا



